NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

LES FINS DU MARIAGE

Cette étude s'inscrit dans le prolongement des divers travaux qui ont été publiés à propos du livre du Dr Doms : « Du sens et de la fin du mariage ». Elle n'a la prétention cependant ni de défendre la thèse du professeur de Breslau, ni précisément de la réfuter, mais simplement de poursuivre, sans but polémique, l'étude de l'ordre et de la hiérarchie des fins du mariage.

A vrai dire, il semble que le décret du Saint-Office, du 29 mars 1944, ait marqué le point final des discussions, qui se sont élevées autour des thèses de Doms. Que ces thèses soient visées et qu'elles ne soient pas acceptées, c'est ce dont on ne peut douter, dès qu'on rapproche les textes (1). Vouloir reprendre cette question, n'est-ce pas s'exposer, ou bien à appuyer de façon indélicate sur l'échec de tentatives loyales et généreuses, ou bien à chercher au contraire à réintroduire ce qui a été désapprouvé, en tournant les décisions de l'Eglise ?

Nous ne le pensons pas. Ces décisions nous barrent les mauvaises routes, non pour nous arrêter, mais pour nous faire avancer dans la bonne. Il faut progresser, non pas en faisant semblant de ne pas voir ou de ne pas entendre, mais au contraire parce qu'on a vu et entendu.

Bien plus, ce sont ici les textes mêmes du magistère qui posent au théologien un véritable problème. Ils lui en fournissent les termes exacts, en lui laissant le soin d'en trouver la solution. C'est qu'en effet le texte du Saint-Office — qui ne fait d'ailleurs, en soulignant la priorité de la fin procréatrice, que faire écho à l'encyclique de Sa Sainteté Pie XI sur le mariage chrétien — laisse évidemment toute sa valeur à cet autre passage de la même encyclique, qui affirme, à la suite du *Catéchisme romain*, que le perfectionnement mutuel des époux est la cause et la raison première du mariage : « Haec mutua coniugum interior conformatio, hoc assiduum sese invicem perficiendi studium, verissima quadam ratione, ut docet Cate-

(1) Cfr H. Doms, *Du sens et de la fin du mariage*, Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1927, pp. 107-108. — *A.A.S.*, XXXVI, 1944, p. 103. — Cfr *N.R. Th.*, mai-juin 1945, p. 838.

chismus Romanus, etiam primaria matrimonii causa et ratio dici potest, si tamen matrimonium, non pressius ut institutum ad prolem rite procreandam educandamque, sed latius ut totius vitae communio, consuetudo accipiatur (2) ».

Reconnaissons qu'il y a ici un problème théologique posé par les textes mêmes de l'enseignement de l'Eglise. D'une part, ils affirment que la procréation et l'éducation des enfants est la fin première et principale du mariage, à laquelle nulle autre ne peut être égalée; d'autre part, ils enseignent aussi clairement que le perfectionnement mutuel des époux est la raison première du mariage. Le Pape voit si peu de contradiction entre ces deux affirmations qu'il les juxtapose à quelques lignes de distance dans l'encyclique « Casti connubii ».

La question a des racines profondes, car, pour chacune de ces orientations de pensée, on peut apporter toute une tradition appuyée sur des Pères et des théologiens. Comment donc comprendre ces deux aspects de la pensée de l'Eglise, leur donner leur vraie valeur et leur vraie place, afin de les unifier en une vue synthétique sur le sens et la finalité du mariage ? Tel est le travail du théologien.

En faisant ce travail, qui porte directement sur les données les plus traditionnelles de la pensée chrétienne, nous ne pouvons pas cependant ne pas ouvrir les yeux sur l'apport de la science et de la réflexion contemporaines en cette matière. La théologie du mariage court en effet sous ce rapport un double danger : danger d'abord que certains points de vue partiels, mis en valeur par des recherches récentes, ne prennent une place disproportionnée dans la perspective générale, parce qu'ils viennent d'apparaître au premier plan; mais danger encore, si l'affirmation nécessaire des positions traditionnelles, en face de ces nouveautés, jetait sur elles un discrédit si total qu'elle empêche la théologie de s'enrichir de ce qu'il peut y avoir de vrai et d'utile dans leur apport.

Mais ne risque-t-on pas, en insérant la pensée de certains auteurs dans un ensemble, en dehors duquel elle a d'abord été conçue, de la déformer, en prétendant l'assimiler ? Nous le pensons d'autant moins ici que le Dr Doms lui-même a affirmé, avec beaucoup de modestie, qu'il apportait, non pas le plan définitif de la théologie du mariage, mais simplement quelques matériaux, dont il espérait qu'ils pourraient s'intégrer dans l'édifice à bâtir. « J'ai la conviction, écrit-il, qu'il n'existe pas encore de synthèse théologique du mariage satisfaisante, complète, équilibrée. Nous avons devant nous une cathédrale gothique qui n'est pas terminée... Nul ne se réjouira plus que l'auteur, quand paraîtra sur le mariage un livre complet, équilibré, facile

(2) *A.A.S.*, XXII, 1930, pp. 548-549. — Cfr *Cat. Trid.* P. II, cap. 8, q. 13 : « prima igitur (causa matrimonii) est haec ipsa sexus naturae instinctu expetita societas, mutui auxilii spe auxiliata, ut alter alterius ope adiutus, vitae incommoda facilius ferre et senectutis imbecillitatem sustentare queat. »

à comprendre et dans lequel les résultats de son étude systématique seront intégrés (3) ».

Nous n'avons pas la prétention d'écrire ce livre, mais seulement de placer quelques jalons, pour en tracer le plan. Nous voudrions dans cet essai montrer comment on peut unir en une synthèse harmonieuse l'orientation du mariage vers l'épanouissement des époux par leurs relations réciproques, dans une communauté de personnes, et la primauté de la fin procréatrice et éducatrice de la société matrimoniale. Cette synthèse n'apporte rien de nouveau; elle ne fait que reprendre, en les organisant, les éléments de la pensée augustinienne et thomiste, dans le cadre des orientations doctrinales de l'Eglise. Nous aurions atteint notre but si nous arrivions à montrer que, sans renoncer à aucune des positions traditionnelles, la théologie du mariage peut se faire accueillante à certains éléments positifs de la pensée moderne, non seulement sans se déformer, mais en devenant plus elle-même, d'un mot en les assimilant, ce qui est le propre du vivant.

I. PRINCIPES DIRECTEURS SUR LA FINALITE DES SOCIETES

Les documents de l'Eglise nous ont donné les termes du problème. Deux ordres de considérations doivent être harmonisés : l'épanouissement mutuel des personnes et la fin procréatrice. Ces documents nous ont mis en garde contre une mauvaise solution : y voir deux fins également premières sur le même plan. Mais ils ne nous indiquent pas positivement comment concilier ces données. Cependant l'encyclique *Casti connubii* nous met sur la voie. Le Pape nous indique qu'il y a comme deux manières de considérer le mariage : « plus strictement dans sa réalité d'institution ordonnée à la procréation et d'une manière plus large... ». Pour comprendre cette distinction et lui donner sa vraie valeur, il nous faut voir qu'elle n'est pas une sorte d'artifice destiné à concilier, par un jeu de mots, les inconciliables données de la tradition sur la finalité du mariage, mais au contraire une distinction qui s'impose à toutes les sociétés humaines et commande de haut la hiérarchie de leurs fins.

Toute société humaine possède en effet une double finalité, ou plutôt voit sa finalité s'épanouir sur deux plans différents. Nous saisirons immédiatement cette double orientation sur des exemples concrets. Regardons vivre une usine quelconque. Elle a pour but immédiat la production de certains biens temporels utiles. C'est ce but même qui la définit comme société : c'est une société de tissage ou de métallurgie. Cependant cette activité réunit des hommes. Ces hommes, en raison même des services, si humbles soient-ils, qu'ils échangent

(3) H. Doms, *Du sens et de la fin du mariage. Réponse au Père Boigelot. N.R.Th.*, mai 1939, pp. 537-538.

dans la production, auront pu apprendre à se connaître et à s'aimer. Si l'usine marche bien, c'est un résultat normal de sa vie. Dès lors, l'amitié qui lie ces hommes, bien que greffée sur des activités temporelles, dépasse le temps, parce qu'elle unit des personnes. L'immortalité des personnes immortalise leurs liens. Pour peu que cette amitié soit achevée et transformée par la grâce, ces liens humains s'achèvent en amour divin et s'éternisent dans le Christ. Cette intimité des personnes représente bien aussi un but de leur réunion en société.

Ainsi, la finalité d'une société se déploie sur un double plan. D'une part, sur le plan temporel, nous devons la caractériser par les biens qu'elle produit. Mais si on la considère de plus haut, dans un ensemble plus large, il faut dire que sa finalité dernière dépasse la production des biens temporels et tend à la formation d'une communauté humaine. Ce dernier aspect est transcendant par rapport au premier. Les deux aspects ne sont cependant pas sans rapports. Tous les échanges de services, orientés vers une production déterminée, sont ensemble ordonnés à la formation, entre ces hommes, de liens d'amitié.

Ainsi, cette réunion d'hommes revêt une double valeur sociale. Elle est d'abord cette entr'aide, qui nécessite des échanges, où chacun apporte sa part, pour la production d'un bien temporel déterminé, au service de tous : une société. Mais elle est aussi cette union où, par des liens d'amour spirituel, chacun se donne à tous et tous à chacun : une communauté. Ces deux ordres ne sont pas sans liens : la société prépare la communauté.

Il ne nous reste plus, avant d'en faire l'application au mariage, qu'à déceler les racines profondes de ce double plan de finalité sociale dans la constitution même de l'homme.

Au sommet de la création Dieu a mis, pour sa gloire, des natures spirituelles. Elles sont faites pour se connaître elles-mêmes par la conscience. Mais cette conscience même de leur propre richesse doit les amener à se reconnaître comme créatures et à consentir à leur dépendance. Si elles refusent cette soumission, elles se renient elles-mêmes. L'élan qui les porte, qui n'est que participation à l'amour divin et va à l'infini, retombe, incapable de se satisfaire en lui-même. Si elles consentent, elles s'ouvrent à la préférence de Dieu. L'esprit reconnaît Dieu comme son principe, plus lui-même que lui-même. Cet amour divin l'accomplit comme image de Dieu. Il s'aime lui-même pour l'amour de Dieu, comme son image. Dès lors, partout où il retrouve cette image, en d'autres esprits tournés vers Dieu, il sera porté à les aimer comme lui, pour l'amour de Dieu. Tel est le fondement dernier de toute amitié et de toute sociabilité entre les anges et entre les hommes.

Mais l'ange est pur esprit et se saisit lui-même d'un premier regard. L'homme au contraire, à la limite de la spiritualité, ne peut se saisir lui-même que si un excitant venu du dehors le fait passer à

l'acte dans l'ordre de l'intellection. C'est pourquoi la condition humaine est celle d'une intelligence unie à la matière, pour trouver, par son insertion dans l'univers des choses, les ressources de connaissance qui la féconderont, pour lui permettre les options spirituelles. Au point de départ, l'homme a besoin de la chair pour accomplir les opérations de l'esprit : c'est un être incarné.

Les répercussions de cette condition incarnée sont innombrables. N'étudions que celles qui concernent la sociabilité humaine. Dès lors qu'elle a besoin, pour s'accomplir, d'être unie à un corps, la nature humaine s'insère par ce corps à tel point de l'espace, à tel moment du temps. Elle ne se réalise plus à l'état pur, mais selon les possibilités de tel lieu et de tel moment. Ces limitations l'empêchent de réaliser d'un seul coup toutes les richesses possibles de l'humanité. Ce qui existe, ce n'est pas l'Homme, mais tel homme. Pour accomplir ses possibilités d'action et d'intellection, il faudra que l'humanité multiplie les types d'homme à travers le temps et à travers l'espace, au milieu des conditions les plus diverses, auxquelles peut s'acclimater l'humain. Ainsi, à la différence de toutes les autres natures spirituelles, la nature humaine, par son insertion dans la matière, ne se réalisera que dans une multiplicité d'individus. L'homme est une personne par sa spiritualité ; il est appelé à réfléchir sur lui-même et à orienter ce bien particulier qu'il découvre en lui vers le Bien infini. Mais il est une nature individuée, c'est-à-dire que cette nature qu'il est appelé à ramener vers Dieu, il ne la possède pas à lui seul, il ne fait qu'y participer. C'est dans cette condition unique de la personne individuelle que se noue le mystère de la sociabilité humaine et ce qu'on peut bien appeler son drame propre.

Toute personne en effet, nous l'avons établi, est appelée à disposer des richesses d'une nature, pour les orienter vers Dieu. La personne humaine est appelée à orienter vers Dieu une nature qu'elle ne possède pas tout entière à elle seule. Elle est pour ainsi dire déficiente dans sa condition même de personne : pour mieux dire, elle a besoin des autres pour réaliser pleinement sa personnalité même.

Pour accomplir sa vocation totale, il ne suffit donc pas à l'homme de faire monter vers Dieu la louange et l'offrande de sa nature individuelle. Comme personne spirituelle il porte en lui non seulement le désir de nouer dans un acte total, qui les réunisse dans l'instant, toutes les activités de sa nature qui s'égrènent dans le temps, mais encore le vœu secret de rendre au Créateur l'hommage total de l'humanité. Il lui faudrait disposer d'elle tout entière pour se donner à Dieu pleinement. Il a besoin de tous ses frères en humanité pour dire à Dieu : « Je vous aime ». Il ne peut se désintéresser d'aucun d'eux. Il lui faut toutes leurs richesses humaines pour se donner totalement, toutes leurs voix humaines pour que sa louange résonne pleinement, tous leurs cœurs humains pour aimer Dieu de tout son cœur.

Ainsi c'est à la fois la richesse de la personne — cet élan fondamental qui la porte à disposer de l'humanité tout entière pour la donner à Dieu — et sa pauvreté d'individu limité en ses ressources — et qui sent le besoin de communier aux autres pour achever son propre don —, qui fondent ensemble la sociabilité humaine.

Cependant, ce désir qu'a la personne de réunir toutes les richesses humaines et de les entraîner dans son offrande se heurte à un double obstacle. Ces richesses, d'abord, elles n'existent pas encore. L'humanité est loin d'être achevée dans le déploiement de toutes ses possibilités. En second lieu, existeraient-elles, elles ne lui appartiennent pas. Il ne suffit pas que ces richesses humaines apparaissent, il faut encore qu'elles soient mises à la disposition de la personne. A l'origine, elles appartiennent à d'autres qui en disposent. Ce n'est que dans la mise en commun, issue de l'amitié, qu'elle pourra considérer que le bien de l'autre lui appartient, qu'elle en dispose comme d'elle-même pour louer Dieu. Ainsi, l'élan même, qui porte la personne humaine à offrir toute sa nature à Dieu, va la porter à entreprendre l'achèvement de l'humanité sur un double plan : formation et communion.

Le premier mouvement va à la multiplication et à la diversification des individus dans tous les cadres de l'espace et du temps, pour le déploiement de toutes les richesses de l'espèce. Le second tend à la mise en commun de ces richesses par l'intimité des personnes. Le premier est ordonné au second. Les ressources humaines ne déploient leurs virtualités multiples que pour être finalement unifiées dans le don commun. L'humanité ne se possède progressivement dans le temps que pour se donner totalement au delà du temps.

Ce double travail de diversification et d'unification est l'œuvre commune de tous les hommes et forme entre eux des liens sur deux plans différents, qui sont le fondement des deux grandes formes de la sociabilité humaine. La première exige des rapports entre les hommes, pour le développement de toutes les richesses humaines qui s'écoulent dans le temps, par la multiplication et la croissance des individus humains; c'est la société. La seconde appelle une intimité, pour la mise en commun de tous les biens des personnes, dans leur retour unanime vers Dieu, qui s'achève dans l'éternité : c'est la communauté (4).

---

(4) Sur ces deux plans de la sociabilité humaine, qui naissent de la condition individuée de la nature humaine, cfr Jacques Maritain, *La personne et le bien commun* (Paris, Bruges, Desclée De Brouwer, 1947). « Le bien commun de la cité implique une ordination intrinsèque à ce qui le dépasse » (p. 45). Ce lien transcendant des personnes a lui-même un caractère social, mais d'un ordre différent. Dans la société la personne est considérée comme partie...; ici, par la communion d'amour, chacune devient en quelque façon le Tout; c'est cette communion nouvelle et supra temporelle que nous appelons communauté. Ainsi « la société humaine est une société de personnes dont le bien commun terrestre est d'une part supérieur au bien propre de chacune et d'autre part

Ainsi, il nous apparaît que l'enrichissement apporté par la communauté est d'un autre ordre que les biens apportés par les sociétés. Ceux-ci sont essentiellement des biens de progrès, avec changement, accroissement, déroulement, déploiement. Ces progrès sont nécessaires, mais, en un sens, provisoires. Ils se déroulent dans le temps et auront leur terme avec lui. Un jour viendra où l'humanité, ayant complété le nombre de ses membres et achevé de les former physiquement et spirituellement, étant parvenue à l'âge de sa pleine croissance, n'aura plus besoin de sociétés. Mais la mise en commun des biens ainsi formés, dans les cadres temporels, durera aussi longtemps que durera la communion des hommes dans leur élan vers Dieu. La société a pour but de faire grandir l'humanité, elle prend ses dimensions à la mesure de l'histoire humaine, mais elle finira comme elle; la communauté s'établit entre personnes et pour l'amour de Dieu, elle s'inscrit dans l'éternel.

Il faut ajouter que cette distinction, d'ordre métaphysique, n'est pas du tout une séparation d'ordre physique. Ces deux formes de liens sociaux doivent exister dans tout groupe humain, elles sont en rapports étroits et constants. La communauté n'est pas au delà de la société, elle est au dedans, comme l'âme est dans le corps. Notons simplement quelques-uns de ces rapports.

En tout ordre de choses, c'est le but final qui conditionne l'apparition et l'organisation de tous les intermédiaires. Dans l'homme, c'est la vie et la diversité des âmes intellectuelles qui commande la multiplication et l'organisation des corps. Ainsi dans l'ordre social : c'est vers la communauté humaine que tout s'oriente. Les richesses de l'humanité ne sont multipliées au cours des siècles que pour cette mise en commun, qui les réfère à Dieu. Et on peut bien dire que c'est cet élan, ou, si l'on veut, cet appel à se donner à Dieu ensemble, comme un seul homme, qui pousse mystérieusement les humains à développer leurs possibilités de vie et d'action en de multiples sociétés et à les mettre en commun par l'amitié. L'attirance de Dieu est le ressort de toute la vie des sociétés et de la formation de la communauté : c'est elle qui fait l'unité de l'histoire humaine dans son ensemble, comme elle fait l'unité de chaque homme en particulier; sans elle tout se désagrège.

Mais il n'y a pas seulement un certain ordre de finalité qui dirige l'ensemble des formes sociales vers la communauté, il y a réelle interdépendance. L'organisme des sociétés forme comme le corps de la communauté humaine : à la fois il l'exprime et il la réalise. Les rapports de société signifient l'intimité des personnes, un peu comme le visage reflète l'âme, car nous sommes ainsi faits que nous ne décou-

---

soutient en chacune l'élan par lequel elle va vers son bien propre éternel et le Tout transcendant et dépasse l'ordre dans lequel le bien commun de la cité terrestre est constitué » (p. 52, 53).

vrons notre réalité spirituelle qu'à travers des gestes sensibles. De l'échange des plus modestes biens et des plus humbles services, en toute société, jusqu'au don mutuel des corps dans le mariage, partout la communication visible des biens dans la société signifie l'intimité invisible des personnes, qui se noue dans la communauté.

Les rapports de société ne font pas que représenter cette intimité, déjà ils la réalisent. La communauté naissante est immanente à une société vivante. L'échange de ces biens particuliers, qui font l'objet propre de la vie sociale, invite à étendre l'amour jusqu'à la personne elle-même. Dès lors le problème se pose d'assurer à la personne, non plus seulement tel bien, mais le Bien qui seul peut assurer son bonheur. Ce ne peut être que le bien divin. Si j'aime l'autre vraiment comme personne, ce ne peut être finalement qu'en lui voulant Dieu et en le voulant pour Dieu. Réciproquement il se trouve entraîné, s'il me découvre comme personne, à me vouloir pour Dieu et à vouloir Dieu pour moi. Nous finissons par coïncider spirituellement dans ce vouloir commun, qui est de vouloir Dieu pour « nous » et « nous » pour Dieu. En sorte que le terme de toute vie sociale, menée jusqu'au bout, est de s'aimer, c'est-à-dire de se vouloir réciproquement le souverain Bien et de se vouloir ensemble pour Lui. La société débouche dans la communauté et l'inaugure.

Ainsi, quand on dit que la société procure un bien temporel, cela est vrai ; mais encore faut-il bien le comprendre. Il est vrai que ce qui spécifie l'activité et les échanges d'une société, c'est la promotion d'un certain développement de l'humanité dans le temps, procuré par quelques-uns de ses membres et pour tous. Mais, parce qu'il s'agit de biens humains, il s'agit, à travers les richesses les plus minimes ou les plus fugitives, du développement de personnes. Par la personne, ces biens sociaux émergent pour ainsi dire du temps et prennent valeur d'éternité. Tout en respectant la finalité propre de chacun de ces groupements, qui les situe sur des plans différents, on peut dire que la société s'éternise dans la communauté.

L'humanité se découvre comme un immense vivant, qui suscite, pour sa croissance, le développement d'innombrables cellules sociales destinées à la formation de son corps ; mais cette multiplicité organisée lui permet de prendre conscience de son unité et de l'accomplir par le don réciproque de chacun à tous et de tous à chacun, dans l'élan commun qui les porte vers Dieu. Chaque société a donc une finalité, qui se déploie sur un double plan : elle sert d'abord à grouper des hommes, pour qu'ils se procurent par leur entr'aide tel bien particulier, utile au développement de tous, et ce bien commun temporel constitue son but propre et spécifique ; mais ce bien même et les liens sociaux qui le procurent sont ordonnés à préparer, sur un plan supérieur, une communion des personnes, qui dépasse les cadres de l'espace et du temps. La société se dépasse elle-même dans la communauté, où elle s'accomplit pour l'éternité.

II. LA FINALITE DU MARIAGE

1) *La synthèse à établir : différences et rapports des plans de finalité.*

Nous nous sommes étendu sur ces principes, parce qu'ils éclairent le problème de la finalité du mariage et de la famille.

Comme tout groupement humain, la famille voit sa finalité se développer en profondeur sur deux plans différents. Elle est une société qui procure à ses membres, par des échanges de services, certains biens temporels ; et une communauté dans laquelle, à la faveur de ces échanges, s'élaborent des liens de personnes pour l'éternité.

Si on veut définir la finalité propre du mariage, le bien qu'il obtient directement, ce qui le spécifie comme société, ce n'est pas à la fin communautaire qu'il faut penser. Elle lui est commune avec tous les autres groupements humains. Ainsi il semble impossible de définir correctement la société conjugale, en disant qu'elle est ordonnée à la communion des personnes. C'est confondre deux plans différents.

Le mariage, comme société, est ordonné directement à une fin temporelle ou à un ensemble de fins temporelles. Il concourt, comme toutes les autres sociétés, au déploiement de l'humanité dans le temps. Sur ce plan, il faut même souligner qu'il est la première des sociétés humaines, la plus importante, car précisément il concourt au développement de l'humanité dans ce qui en est la base première et indispensable : la multiplication des individus.

— *La première fin sociale du mariage est la procréation et l'éducation des enfants.*

La fin première, essentielle et spécificatrice du mariage, comme société, apparaît nettement, c'est la procréation des enfants : le développement du corps de l'humanité dans ses membres par la multiplication des individus humains. Ajoutons tout de suite qu'il ne faut pas concevoir cette procréation des individus humains simplement comme la conservation de l'espèce dans le temps. Ce n'est là que l'aspect inférieur de cette transmission de la vie humaine, ce par quoi elle est semblable à la transmission de la vie animale. Si, pour les animaux, la valeur de participation à l'intelligibilité divine, qui leur est départie, réside dans l'espèce, il n'en va pas de même pour l'homme. Chaque personne a en elle-même une valeur propre de participation divine, un souffle divin, et réalise par sa vocation une idée divine. C'est pourquoi la multiplication des individus, dans l'espèce humaine, est essentiellement orientée, non seulement à la conservation de l'espèce, mais à la formation des personnes. Il ne s'agit pas de transmettre simplement une constitution physique, mais de former un homme capable de prendre ces engagements de personne, qui formeront

la communauté humaine. Ainsi, le développement psychologique, l'instruction et l'éducation, qui font l'homme, entrent-ils directement dans la finalité du mariage, comme société.

Ne serait-ce pas dépasser déjà, pour la fin sociale, les cadres du bien temporel ? Non pas, car si nous restons strictement sur ce plan, la famille, comme société, donne aux enfants un développement de vie physique et spirituelle, qui n'est exactement que le déploiement de l'humanité dans le temps et dans l'espace. Elle ne fait encore que situer les enfants dans la cité terrestre, qui change, se développpe et passe. Sans doute, à la faveur de ces générations et de ces éducations vont se nouer dans la famille des liens de personnes, un amour réciproque qui s'enracinera dans un commun élan vers Dieu. La société familiale prépare la communauté familiale, et celle-ci dépasse l'espace et le temps. La société-mariage passera, la communauté issue du mariage ne passera pas. Il reste que la fin première du mariage, comme société, est l'achèvement de l'humanité, par la formation des générations qui l'intègrent dans le temps.

La fin sociale secondaire du mariage est l'accomplissement temporel des époux.

Le mariage, comme société, a donc une fin bien déterminée, qui est la multiplication des individus humains, pour l'achèvement de l'humanité. Mais, comme nous l'avons dit, en toute société, la recherche commune d'un certain bien temporel engendre des liens spéciaux entre ceux-là mêmes qui s'y livrent dans le même groupement. Ces liens eux-mêmes sont spécifiés par le bien particulier qui est cherché en commun. Plus ce bien est élevé, important, plus il tient de place dans une vie humaine, plus le lien social entre ceux qui le cherchent ensemble aura de profondeur et de valeur. Parce que le bien social cherché par le mariage, à savoir la procréation et l'éducation des enfants, est de beaucoup le plus important de tous les biens temporels humains, le lien social qui est exigé par ce bien sera lui-même de tous le plus intime, le plus large et le plus riche. En raison même de leurs fonctions génératrices et éducatrices dans l'humanité, les parents doivent être réunis pour une intimité de vie, une solidarité de destin plus durable et plus profonde que toutes les solidarités créées par le sport et le travail. L'entr'aide et l'union des parents doivent être de tous les jours et pour tout le temps, car les parents ont à former des hommes, ce qui est une œuvre de longue haleine et de perpétuelle collaboration.

Ce lien, qui les unit pour toute la vie, ne sert pas seulement aux enfants; il leur permet pour eux-mêmes, soit dans les actes mêmes qui transmettent la vie, soit dans les contacts de chaque jour qui créent la famille, de développer au maximum leurs richesses de vie et, si l'on peut dire, les possibilités de l'humanité en eux. Cet accomplissement de l'humain dans les époux a une valeur en lui-même. Il

concourt à sa manière à l'achèvement de l'humanité, au déploiement de ses richesses propres en tous ceux et toutes celles qui sont engagés dans le mariage. Il peut être aimé, voulu, recherché comme un des buts de l'union conjugale. Il a valeur de fin.

Les théologiens distinguent ici généralement deux aspects : une entr'aide sur le plan de la vie quotidienne, où la répartition des charges, selon la capacité des sexes, permet par leur union l'épanouissement de leurs dons et le complément de leurs déficiences, « mutuum iuvamen » ; mais aussi un soutien moral, un apaisement, dans les rapports conjugaux et dans l'affection réciproque, des besoins de la chair et de ceux du cœur, qui assure l'équilibre de vie et prémunit contre les excès des appétits déréglés, « sedatio concupiscentiae ».

La science moderne, par les progrès de la biologie, nous aide à approfondir ces points de vue, tout en restant d'ailleurs dans la même ligne. On voit mieux maintenant l'importance de cette complémentarité des sexes pour toute la vie. On sait que l'influence du sexuel s'étend non seulement à quelques actes du corps, mais à un grand nombre de dispositions, aussi bien de la vie charnelle que de la vie affective, sociale et même religieuse. Pour mieux dire, c'est toute la vie humaine qui est tout ensemble spirituelle et charnelle, c'est-à-dire sexuée. Comme il arrive souvent au moment où une découverte fait irruption dans le champ des perspectives accoutumées, on a d'abord du mal à lui faire sa place ; elle tend à occuper tout le champ de la vision. Après avoir méconnu peut-être la profondeur de la sexualité, on a eu tendance à croire à une absorption totale de la vie humaine dans la sexualité. Il est très différent de dire que toute la vie est marquée par la sexualité et de prétendre que toute la vie se réduit à la sexualité et s'explique par elle. On a parfois méconnu cette distinction.

Il reste, en faisant leur place à ces découvertes, que la complémentarité sexuelle paraît jouer dans la vie de l'homme et de la femme un rôle extrêmement profond, non seulement pour une aide assez extérieure dans le ménage et pour un soutien contre le désordre de la chair, mais pour assurer l'équilibre de leur vie physique, affective et morale, en un mot pour toute leur vie humaine. « C'est par le mariage que l'homme devient pleinement homme et la femme pleinement femme, cette virilité et cette féminité ne pouvant être atteintes que dans leurs rapports réciproques à l'intérieur de la communauté familiale (5) ».

Dans la même ligne de recherches, on s'est aperçu que l'acte conjugal avait pour effet physique direct, non seulement la procréation de l'enfant, quand les conditions nécessaires sont réunies, mais l'enrichissement psycho-physiologique des époux. Cette découverte, elle

(5) Jean Lacroix, *Force et faiblesse de la famille*, p. 64.

aussi, invite à mieux voir, non seulement dans l'acte conjugal, mais dans le mariage lui-même, dont il n'est que l'expression et l'achèvement, l'ordre essentiel à l'accomplissement humain des époux.

Toutes ces découvertes, dont nous ne voulons pas développer ici le contenu, mais seulement indiquer la place, peuvent parfaitement s'intégrer dans des perspectives d'ensemble sur la finalité du mariage. Elles doivent en développer, de façon étonnamment riche d'ailleurs, un des aspects, non en rompre l'équilibre. Cet épanouissement de l'humain dans le corps, dans la sensibilité, dans l'esprit même de l'homme et de la femme, par leurs relations réciproques, rentre dans ce que nous avons appelé la fin sociale du mariage. Si profonds, si variés qu'en soient les aspects, cet enrichissement mutuel des époux ne tend directement qu'à l'avènement en eux et au déploiement temporel de quelques splendeurs non encore révélées du visage humain. C'est un bien, c'est une fin : en soi et directement, c'est un bien temporel, une fin du mariage-société.

Il faut aller plus loin et maintenir que, sur le plan social, c'est une fin secondaire; c'est-à-dire que la société familiale reste essentiellement tournée vers l'avenir. Son but social propre est de procurer le déploiement temporel de l'humanité par la procréation des enfants. Tous les liens qui se nouent dans cette société, depuis le premier consentement jusqu'à l'acte qui en est l'accomplissement, doivent tenir compte de cette orientation, qui fait la nature même de la famille. On entre en elle telle qu'elle est : tournée vers les enfants. De même que des travailleurs se forment eux-mêmes et sont unis entre eux par leur lien commun à l'œuvre à produire, de même, toutes proportions gardées, c'est par leur rapport commun à l'enfant et par les échanges qu'ils font, en y tendant ensemble, que les parents s'accomplissent eux-mêmes dans leur vie conjugale. Le dernier épanouissement humain qu'ils se donnent l'un à l'autre, c'est de devenir l'un par l'autre père et mère. Ainsi, il faut admettre que, dans ce merveilleux organisme qu'est la famille, tous ces liens qui font l'enrichissement physique, affectif, social et spirituel des parents, sont maintenus dans l'unité par le nœud de leur union : l'enfant. Ils sont unis dans une réalité qui les dépasse et qui les entraîne ensemble dans un mystère de fécondité.

La fin communautaire du mariage, comme union de personnes.

Tout ceci, il faut l'avouer, peut paraître choquant. Ce serait en effet inadmissible, si l'ensemble de ces fins sociales n'était ordonné tout entier à un ordre transcendant, qui est celui de la communion des personnes. On répugne à admettre que tous les échanges de vie, de services et d'affection entre les parents soient destinés simplement à préparer le terrain, où pourra germer, puis grandir le fruit de leur union : l'enfant. Ne serait-ce pas, dans cet ordre et d'une ma-

nière nouvelle, ordonner les plus hautes activités humaines à une sorte de production, aliéner l'homme. Jamais les personnes, comme telles, ne peuvent être ordonnées à un bien social, si élevé qu'il soit (6). N'est-il pas urgent alors de rendre à l'amour conjugal et à ses actes leur dignité, en les ordonnant à la seule expression et vie de l'amour des époux ?

Remarquons cependant qu'il y aurait autant d'inconvénients à ordonner l'enfant lui-même, sa naissance et son développement, à l'épanouissement des parents. Là encore est engagée une valeur personnelle, qu'on ne peut ordonner absolument à autre chose.

Tout s'éclaire, si l'on admet que toutes les réalités sociales du mariage sont ordonnées à exprimer et à réaliser une fin communautaire qui les dépasse, en les intégrant. Alors, on peut bien admettre que, sur le plan des réalisations temporelles, l'union des parents se fasse dans une société qui a pour but la procréation des enfants et que leur intimité même se noue dans leur démarche commune vers ce but. Mais de même que la procréation des enfants ne fait que préparer temporellement une communauté humaine plus large pour l'éternité, de même l'entr'aide des parents, les actes de la vie conjugale et cette complémentarité merveilleuse des sexes sont ordonnés immédiatement à un enrichissement temporel humain, mais finalement à réaliser entre les époux la mise en commun de ces enrichissements mêmes, dans une communauté d'amour qui ne finira pas.

Précisément parce que les gestes de l'achèvement temporel des époux sont intrinsèquement liés à la venue de l'enfant, la communauté qu'ils inaugurent ne se referme pas sur eux, mais se trouve, par sa structure même, ouverte sur l'autre, en laquelle ils se retrouvent. La structure de la société familiale prépare en elle une communauté ouverte sur l'humanité. Les parents ne s'unissent et ne s'aident dans la société familiale que pour former entre eux et avec leurs enfants, à la faveur de tous ces échanges terrestres, une communauté d'amour entre personnes qui ne passera pas. Il importe de distinguer les deux plans pour les unir plus fortement. C'est pour ne l'avoir pas fait que sont venues, semble-t-il, toutes les confusions à ce sujet.

2) *Les confusions à éviter.*

Confusion de l'aide temporelle des époux avec la fin communautaire.

Si non seulement on unit, mais on confond l'entr'aide temporelle, que se donnent les époux, avec la communauté de personnes qui s'établit entre eux à la faveur de ces liens sociaux, on se rend incapable d'ordonner correctement entre elles les fins du mariage.

Ou bien, saisi par la grandeur et la valeur de cette intimité de per-

(6) Cfr J. Maritain, *La personne et le bien commun*, p. 45.

sonnes, on en fait le bien suprême du mariage. La fin communautaire transcendante ayant été confondue avec une fin temporelle secondaire, celle-ci prend une importance disproportionnée. Dès lors qu'on conçoit ainsi le « mutuum iuvamen » comme l'intimité même des personnes, il est impossible d'en faire une fin secondaire, car il est bien vrai que cette union des personnes transcende toutes les fins sociales. Mais alors, le poids de la communauté, rabaissée au niveau des fins temporelles, déséquilibre leur harmonie. Ce n'est plus l'entr'aide mutuelle des époux qui est ordonnée, dans le mariage, à la procréation et à l'éducation des enfants, mais inversement la génération de l'enfant qui se trouve ordonnée à l'épanouissement des parents. Ce qui donne une apparence de vérité et confère une réelle attirance à cette thèse, c'est qu'il est bien vrai que la génération elle-même est ordonnée, comme toute fin sociale temporelle, à la communauté des personnes, et donc à l'intimité des parents et à leurs liens d'éternité. Pour finir, elle est fausse. En confondant la fin communautaire, qui est sur un autre plan, avec une des fins sociales, elle déséquilibre l'organisme de ces fins et ordonne le mariage comme société à l'union des personnes, ce qui ne permet plus de le définir correctement.

On pourrait penser que, peut-être au détriment de la génération, cette présentation des fins du mariage permettrait au moins de mettre en relief la valeur de l'intimité des personnes. Il n'en est rien. Mettre l'enrichissement personnel des époux au premier rang des fins sociales du mariage, c'est bouleverser l'ordre de ces fins, mais ce n'est pas pour autant lui donner sa vraie valeur. On verra le mariage ordonné à une intimité de personnes, mais seulement entre les parents. En réalité cette communauté est essentiellement ouverte sur les enfants. Ce sont tous les liens sociaux de la famille qui la préparent, aussi bien l'entr'aide temporelle entre les parents que ces liens mêmes qui se créent, par la génération et l'éducation, entre eux et leurs enfants.

Ainsi, ce n'est pas seulement l'union conjugale qu'il faut magnifier à la hauteur d'une communauté de personnes, c'est toute la vie familiale. Celle-ci est ordonnée, sur le plan temporel, directement à l'achèvement de l'humanité, par la procréation et l'éducation des enfants, mais aussi à l'enrichissement humain des parents, dans l'entr'aide qu'ils se donnent pour cette œuvre commune. Tous ces liens de société tissent entre les personnes une communion d'amour, dans laquelle tous, en se donnant à tous, mettent en commun toutes leurs richesses humaines, dans un élan commun vers Dieu.

Tel est l'ordre véritable de la finalité du mariage.

Seconde confusion à éviter : réduire toute la finalité du mariage à l'ordre des fins sociales, dont la première est la procréation.

Il y aurait une autre manière de fausser l'équilibre de la finalité

du mariage : ce serait de le réduire purement et simplement à ses fins temporelles et de ne plus considérer l'ordre intime de la société à la communauté. C'est peut-être bien la réaction contre cette manière trop terre-à-terre et, si l'on peut dire, trop horizontale de présenter la finalité du mariage, qui a entraîné l'erreur précédente. Parfois en effet, considérant le mariage uniquement comme société, on définit sa finalité simplement en fonction de la procréation. Pour peu qu'on insiste un peu trop, dans cette perspective, sur l'aspect de la transmission de l'espèce, on en arrive à une conception du mariage, qui dégage si exclusivement les points communs avec l'accouplement animal, qu'elle devient intolérable pour quiconque a saisi la dignité de la personne.

Cette présentation du mariage n'est pas fausse, mais elle est terriblement incomplète. Comment admettre en effet que l'intimité de l'époux et de l'épouse soit ordonnée simplement, comme à une fin de nature, à la conservation du type humain sur la terre, au développement temporel de la cité ou de l'humanité ? L'amitié est une fin, elle en a la dignité. Faire servir l'amour à autre chose, c'est le mépriser. L'amour humain ne peut être ordonné qu'à un plus grand amour. Et même si l'on faisait sa place à l'amour des personnes dans les fins du mariage, en le réduisant à l'aide mutuelle que se donnent les époux et en en faisant ainsi une fin secondaire au service de la génération, il y a encore là quelque chose qui choque. L'amour n'est pas une fin secondaire. L'union des personnes n'est pas une des fins sociales du mariage ; elle les dépasse toutes, elle leur est à la fois transcendante et immanente, elle les unifie sans les modifier, elle les anime.

Il faut même ajouter que non seulement, comme toutes les sociétés, la famille est ordonnée à l'intégration dans la communauté humaine mais que, parmi toutes les sociétés, c'est elle qui y est ordonnée le plus immédiatement. En toute société, c'est par les échanges qu'exige la recherche solidaire d'un bien temporel que les membres prennent conscience de leurs liens. Combien cette démarche vers l'amour est-elle plus intimement inhérente encore à une société dans laquelle le bien commun est un bien vivant, l'enfant issu des deux, en lequel l'un et l'autre s'achèvent, en lequel ils s'aiment l'un l'autre, comme ne faisant qu'un.

On montrerait ainsi facilement que tous les rapports exigés par la famille entre ses membres à la fois expriment et réalisent l'amour. Il suffit que le principe en soit admis pour que soit respectée la hiérarchie des fins.

Ainsi les deux positions extrêmes, dont nous avons parlé, nous paraissent pouvoir être dépassées dans une synthèse harmonieuse, qui garde tout ce qu'elles ont de positif. Il est vrai que, considéré comme société, le mariage a pour fin première la procréation et l'éducation des enfants, pour l'achèvement de l'humanité dans le

temps, et que c'est en fonction de ce but premier que les parents s'unissent et s'entr'aident. Tous ces rapports et ces liens, ordonnés par la nature à la procréation leur apportent dans le temps un enrichissement mutuel de leur humanité. Ils s'accomplissent progressivement l'un par l'autre, et cela est un bien qui a valeur de fin. Mais cette fin est elle-même subordonnée au but premier de la famille, qui est tournée comme société vers l'avenir de l'humanité, vers les enfants. Il reste cependant que toutes ces fins sociales, tous ces liens temporels, sont ordonnés à la communauté des personnes, dans laquelle parents et enfants s'unissent par une démarche commune vers le Bien suprême, pour l'éternité.

III. HARMONIES DOCTRINALES

Cette manière de présenter la finalité du mariage ne paraît pas simplement satisfaisante, comme une construction spéculative solidement fondée. Elle semble surtout avoir le mérite de correspondre exactement à l'enseignement de l'Eglise et de conserver toutes les richesses de la tradition.

Il nous semble, au terme de cet exposé, que nous n'avons fait que commenter les textes de Pie XI et que ces textes, qui nous paraissent difficiles à concilier, s'éclairent maintenant. Nous avons retrouvé en effet très exactement les deux manières de considérer le mariage, dont parlait l'Encyclique. Le mariage, considéré très précisément comme institué pour la procréation et pour l'éducation « pressius ut institutum ad prolem rite procreandam educandamque », c'est ce que nous avons appelé le « mariage-société » et dont nous avons montré, selon l'enseignement du magistère et de la tradition, qu'il a pour fin primaire le développement de l'humanité dans les enfants. Mais nous avons découvert, à la suite de l'encyclique, qu'on peut considérer le mariage, non plus seulement comme une société ayant sa fin spécifique dans l'ordre temporel, mais plus largement dans tout l'ensemble de la formation de la communauté humaine. Alors sa raison première et sa fin ultime, au delà de toutes les fins temporelles qui définissent la société conjugale, c'est de permettre cet épanouissement total et cette communion des personnes dans l'amour, qui durera éternellement : « si non pressius sed latius ut totius vitae communio consuetudo accipiatur... haec mutua coniugum interior conformatio, hoc assiduum sese invicem perficiendi studium verissima quadam ratione etiam primaria matrimonii causa et ratio dici potest ».

L'harmonisation théologique des deux perspectives mises en relief par l'encyclique est d'autant plus intéressante que ces textes précis ne font que condenser deux courants de pensée sur la finalité du mariage, qui se juxtaposent, se mêlent et parfois s'opposent tout au long de la tradition.

Ce double courant a son origine dans la révélation par les deux grands textes de la Genèse, qui parlent du mariage (7). De là, il passe chez les Pères. La pensée chrétienne semble bien s'être cristallisée autour de ces deux pôles : le mariage ordonné à la conservation de l'espèce par la génération et le mariage ordonné à l'épanouissement spirituel des personnes, dans l'amour. A aucune époque, elle n'a entendu renoncer à l'un ou à l'autre de ces aspects et il y a toujours eu des maîtres chrétiens pour faire entendre ces deux sons de cloche, comme si ces deux notes étaient nécessaires à l'harmonie de la doctrine. Le travail de la pensée chrétienne a été, semble-t-il, à la fois de maintenir la pureté de ces notes et de chercher à les accorder. Nous voudrions simplement montrer que l'accord que nous avons proposé est dans le prolongement direct de la pensée des deux grands docteurs qui ont fait le plus progresser la synthèse chrétienne du mariage : saint Augustin et saint Thomas, et qu'il permet d'y insérer, sans la déformer, quelques éléments intéressants de la pensée contemporaine.

Grand séminaire de Reims
mars-avril 1947

Louis Lochet,

A suivre.

---

(7) *Gen.*, I et II. Sans vouloir chercher en ces textes vénérables la réponse à des problèmes qui n'ont été formulés que beaucoup plus tard, on peut dire cependant que le chapitre II, qui semble le plus primitif, insiste davantage sur la complémentarité des sexes, le respect de la femme semblable à l'homme et appelée à être sa compagne de vie, son complément en humanité; tandis que le chapitre premier situe le mariage dans la grande fresque de l'œuvre créatrice et montre l'homme et la femme appelés à continuer mystérieusement et comme à achever l'œuvre de Dieu dans leurs descendants. Ces deux perspectives, qui font toutes les deux du mariage une institution naturelle, éclairent dès l'origine la double orientation de sa finalité.

LA JUSTICE DOIT-ELLE CESSER DE « JUGER » ET DE PUNIR (1) ?

Au cours d'un de ses retentissants radio-messages de guerre, Sa Sainteté le Pape Pie XII rappelait opportunément aux dirigeants des États la nécessité d'un « ordre juridique fondé sur le pouvoir suprême de Dieu et capable de protéger, *mais aussi de punir*... (2) »

Ce droit, ou mieux ce devoir de punir, que la morale sociale chrétienne a toujours mis en relief parmi les droits et les devoirs de l'autorité civile (3), a été nié, au début du siècle, par les criminalistes déterministes à la manière de Lombroso († 1909) et de Ferri († 1929). Ne voyant guère se manifester la liberté dans le crime, ces juristes considéraient le criminel comme un être irresponsable, que l'hérédité, l'éducation, les passions indomptées, les contraintes sociales avaient pour ainsi dire forcé au crime.

Des thèses moins excessives ont depuis lors prévalu en criminologie. Que les conceptions déterministes n'aient pourtant pas complètement disparu, nous en avons une preuve dans les positions prises naguère par le professeur Olof Kinberg de Stockholm, à l'occasion du Congrès de la santé mentale, qui se tint à Londres, en août 1948.

Préconisant une « psychiatrie criminelle sans métaphysique » (c'est le titre de son rapport à ce congrès), le professeur Kinberg commence par une nette profession de foi positiviste : « La conception du libre arbitre découlant de la possibilité d'une culpabilité morale, dit-il, est en elle-même spéculative et imaginaire, la psychologie empirique n'admettant pas l'existence de la volonté en tant que faculté indépendante et continue de l'esprit, capable de diriger le comportement de l'individu. Seules existent des volitions isolées et changeantes, composantes de l'ensemble des phénomènes bio-psychologiques et faisant partie du courant de ces phénomènes se manifestant dans le cerveau de l'homme. Si l'on s'en rapporte à la théorie de la loi pénale, le droit de châtiment est établi, légalement et moralement,

---

(1) Cet article fut d'abord une conférence, faite devant des avocats et magistrats catholiques, membres du Cercle Thomas More; nous avons tenu à lui laisser ce caractère et ce point de vue.

(2) Message de Noël 1942.

(3) « Soyez soumis à toute institution humaine, à cause de Dieu (propter Deum) : soit au roi comme souverain, soit aux magistrats délégués par lui pour faire justice aux malfaiteurs (ad vindictam malefactorum). » *I[a] Petri*, II, 13 et 14. — Voir aussi l'encyclique de Léon XIII, *Diuturnum Illud* (1881), *De civili principatu*, pp. 212 et 213 de l'édition de la Société de Saint Augustin, Bruges, 1887.

sur un enchaînement de concepts sans fondement empirique : libre arbitre, responsabilité, imputabilité... (4). »

Partant de là, l'éminent professeur rejette tous les critères d'imputabilité préconisés jusqu'ici pour soutenir ce qu'il appelle « cet échafaudage de croyances » : le libre arbitre, l'usage complet des facultés de compréhension, le discernement moral, la distinction entre le bien et le mal, le mal étant conçu comme ce qui est contraire aux lois de Dieu et des hommes, l'impulsion résistible, le contrôle sur les actes...

Puis, il en vient à l'affirmation déterministe : « Si l'on admet, dit-il, que tout acte humain est le résultat des conditions cérébrales réelles et des influences ambiantes, au moment où on commet l'acte — et il n'y a pas d'autre théorie acceptable —, alors, tout acte est la preuve même que les impulsions ou stimuli qui l'ont déterminé ont été irrésistibles. Prétendre que les impulsions qui ont déterminé un acte ont été résistibles, c'est purement jouer avec les mots, rien dans l'expérience psychologique ne venant étayer cette assertion (5). »

« Il n'existe à l'intérieur de l'organisme, dit-il encore plus loin, *aucune force spirituelle spéciale*, indépendante de l'organisme, qui puisse commander nos réactions, puisque celles-ci sont le produit de *toutes* les forces bio-psychiques prévalant dans l'organisme au moment de l'acte (6). »

Il va sans dire que pareille thèse ne pourrait être acceptée par des avocats et des magistrats spiritualistes, ni surtout catholiques. De nos jours, il est vrai, les causes de diminution et même d'absence de responsabilité morale méritent d'être prises de plus en plus en considération, dans les jugements comme à la barre : non seulement les facteurs *classiques*, comme l'ignorance, l'inadvertance, la crainte grave, la violence, l'ébriété, l'hypnose... mais encore et surtout les multiples facteurs « d'inadaptation, d'insuffisance humaine et d'infantilisme social (7) », que les progrès de la psychologie pathologique mettent de mieux en mieux en lumière dans le comportement délictueux et criminel. Plus d'un juge d'instruction, plus d'un magistrat du siège seraient sans doute près de souscrire aujourd'hui à l'appréciation qu'osait récemment porter un jeune juge d'instruction : « Il semble hors de doute que se retrouvent toujours, dans le processus génétique d'un acte criminel, des facteurs échappant à l'intelligence ou troublant la volonté (8). » Au for interne du sacrement de pénitence et sans

---

(4) *Revue de Sciences criminelles et de Droit Pénal comparé*, 1949, n° 3, p. 514.
(5) *Ibidem*, p. 515.
(6) *Ibidem*, p. 516.
(7) S. Versele, *Une Croisade de défense sociale*, dans le *Journal des Tribunaux*, 12 mars 1950, p. 169.
(8) S. Versele, *Vers un concept pénal plus réaliste*, dans la *Revue de Droit Pénal*, février 1948, p. 438.

avoir les moyens d'investigation objective dont dispose le for civil, les confesseurs eux-mêmes n'ont-ils pas quelquefois l'impression que leurs pénitents — qui sont pourtant une élite, celle *des bons chrétiens* — souffrent de l'une ou l'autre névrose ou psychose qui diminue d'autant la responsabilité morale et l'imputabilité de certains de leurs actes ?

Il n'est pas douteux que la conception chrétienne du libre arbitre est loin de coïncider avec l'idée cartésienne « d'une faculté de choix indépendante et libre absolument » de toute entrave. Peut-être est-ce malheureusement la conception qui a prévalu longtemps et inconsciemment, dans nos pays d'Occident, depuis le XVII[e] siècle, en psychologie rationnelle, en doctrine juridique, en criminologie et même en ascèse et en pédagogie ! On en revient sagement de nos jours ; on se souvient à propos que la réputation de la liberté humaine n'est certainement pas surfaite dans l'authentique tradition de l'Eglise. « L'esprit est prompt, mais la chair est bien infirme », disait gravement le Christ aux meilleurs d'entre les siens ; et n'ajoutait-il pas, indiquant la nécessité d'un secours supérieur pour ne pas faillir au devoir : « Veillez et priez, afin de ne pas succomber à la tentation ([9]) ! » Son attitude devant le pécheur montre à l'évidence qu'il apprécie le mal de l'homme en fonction des circonstances et des conditions complexes où souvent s'enlise sa liberté. N'a-t-il pas renvoyé pardonnée la malheureuse femme surprise en flagrant délit d'adultère et que la loi mosaïque condamnait à la lapidation ? Il est Dieu ; il sait ce qu'il y a dans l'homme, nous assure l'évangéliste. Ce qu'il réprouve pardessus tout, c'est bien l'hypocrisie, la fausse justice de ces « *quosdam qui in se confidebant tamquam iusti et aspernabantur ceteros* ([10]). »

Pour illustrer le concept chrétien de la liberté humaine, il faudrait aussi rappeler les mots douloureux de saint Paul et de saint Augustin, aux prises avec leur nature de misère. « Je ne sais pas ce que je fais, disait l'un, car je ne fais pas le bien que je veux mais je fais le mal que je hais... ([11]) » — « Je m'en allais voulant, écrit l'autre dans ses immortelles *Confessions,* vers ce que je ne voulais pas ([12]) ! » De semblables aveux pourraient aisément être recueillis nombreux dans la vie de nos plus grands saints, comme dans celle des héros que n'a point soutenus la foi chrétienne. Et sans aller jusqu'à professer le pessimisme, teinté de jansénisme, de Pascal, même les meilleurs d'entre nous doivent reconnaître humblement que c'est un rude métier que celui de se faire homme libre. « Être maître de soi comme de l'univers », avec le héros inhumain de Corneille n'est qu'un idéal rarement accessible aux saints eux-mêmes.

---

(9) Mt., XXVI, 41.
(10) Lc., XVIII, 9.
(11) *Rom.*, VII, 15-19.
(12) « *Volens quo nollem perveneram* », livre VIII, chap. 5.

« En moi, note le philosophe du personnalisme, Emmanuel Mounier, en moi se nouent les chiffres entrelacés... d'une vocation qui est un défi jeté à toutes les forces du monde; mais cette vocation ne peut frayer son chemin que dans ce corps, cette famille, ce milieu, cette classe, cette patrie, cette époque... Je suis un moi-ici-maintenant-comme çà parmi ces hommes-avec ce passé ([13]). » Et ce passé, ce milieu, cette famille, ce corps sont parfois de si terribles carcans pour la liberté de tant de nos contemporains!

Toutefois, il serait excessif de conclure de ces réflexions que toute volition peccamineuse — pour employer le langage des théologiens — que toute intention délictueuse ou criminelle — pour adopter celui des juristes —, est absente du comportement des pénitents qui viennent s'agenouiller au tribunal de la confession et de celui des prévenus qui sont déférés aux juridictions civiles et criminelles. Moins encore pourrait-on légitimement supposer, chez eux, à priori et du seul fait qu'ils ont failli ou commis un délit, une éclipse des facultés mentales ou un manque de discernement moral. Ce serait nier *pratiquement* cette liberté que le professeur Kinberg n'hésite pas, lui, à nous refuser, même en principe.

Il doit au contraire demeurer bien clair, dans l'esprit de tout avocat et de tout magistrat catholiques, que l'être humain est un être libre et qu'il est donc en principe responsable de ses actes devant la société de ses semblables comme devant Dieu. Et s'il est vrai que sa liberté est plus une *conquête personnelle progressive* qu'un don parfait dès le début, elle ne cesse pourtant pas d'être un don, présent en germe dès l'origine, avec l'intelligence et la volonté, dans tout être humain; un don que l'exercice courageux et persévérant doit développer. Fondée sur cette liberté, la responsabilité morale du prévenu doit donc faire l'objet des investigations de la justice humaine, du moins dans la mesure où cette responsabilité *morale* coïncide avec la responsabilité *juridique et légale* — civile ou pénale; car on ne peut pas plus identifier adéquatement les deux genres de responsabilités qu'on ne peut les dissocier complètement, à peine de tomber dans un impossible et désagréable moralisme judiciaire d'une part et dans le positivisme juridique d'autre part.

Contre les irresponsables, définitifs ou temporaires, complets ou partiels, il va de soi que les autorités sociales ne pourraient sévir. Elles ne peuvent prendre, après avoir établi les faits, que des mesures de thérapeutique sociale plus ou moins sévères suivant l'état du malheureux et la gravité des faits. Les lois de défense sociale y pourvoient, faisant sortir du droit répressif non seulement les crimes et délits attribuables aux états de démence, mais aussi les troubles sociaux dus à « des états graves de déséquilibre ou de débilité rendant

(13) *Esprit*, 1er juillet 1946, Introduction aux existentialismes, p. 95.

incapables du contrôle des actions ». Ainsi s'exprime l'article 1er de la loi belge de défense sociale du 9 avril 1930.

Mais qu'est-ce qu'un irresponsable, objectera-t-on ? Y a-t-il un critère objectif et sûr de l'irresponsabilité ? Sans aller jusqu'à prétendre avec le professeur Kinberg que liberté, responsabilité et imputabilité sont « un échafaudage de croyances », ne doit-on pas lui donner raison lorsqu'il rejette comme inadéquats tous les critères d'imputabilité jusqu'ici proposés ? La classification des délinquants et criminels en normaux, anormaux et déments correspond-elle à la réalité médico-psychologique ?

« Du dément supposé végétatif pur, écrit Monsieur le juge Versele à l'homme supposé absolument intelligent et libre, il y a une variété infinie d'hommes dont le comportement variera de la poussée brutale de l'instinct aux raffinements d'un cérébralisme subtil et insensible, suivant des dosages qualitativement et quantitativement différents. Il n'est donc pas possible de sérier les hommes criminels en groupes sûrs ; il ne semble pas exister de critères objectifs suffisants de démarcation nette entre le normal et l'anormal, entre le responsable et l'irresponsable, entre l'homme à punir et l'homme à soigner. De plus, l'anormalité ne peut jamais s'apprécier qu'en comparaison avec la moyenne humaine ; et cette moyenne varie dans le lieu et dans le temps ; et cette moyenne doit être établie par un homme comme tous les hommes, c'est-à-dire par un être subissant lui aussi l'influence des impondérables qui lui sont propres. Enfin, pourra-t-on jamais reconstituer, post factum, le moment humain d'un geste criminel, pour en retirer avec certitude les éléments d'un acte librement intelligent (14) ? »

Sur la base de cette objection, moins radicale mais plus spécieuse peut-être, une autre tendance succède de nos jours à l'erreur du déterminisme psychologique, dans certaine littérature juridique : tendance non plus à nier, mais à faire simplement abstraction du libre arbitre et de la responsabilité dans la composition et dans l'application du droit pénal. « Le Code pénal ne doit pas nier la responsabilité, écrivait déjà en 1926 Octave Picard, dans son *Essai de conciliation du libre-arbitre et de la théorie positive*, ni le libre-arbitre ni la faute morale. Il n'y fera aucune allusion, voilà tout. »

Sous prétexte que la justice humaine ne saurait évaluer le degré précis d'imputabilité morale des faits et gestes sur lesquels elle a à se prononcer, cette tendance en arriverait même aisément — ses protagonistes le reconnaissent et le proclament —, à faire de l'œuvre de justice, une technique de pure défense sociale ou mieux une tech-

(14) *Vers un concept pénal plus réaliste*, dans la *Revue de Droit Pénal*, février 1948, p. 439.

nique de thérapeutique sociale, qui n'aurait plus comme but essentiel que la prévention sociale, par la récupération patiente et en quelque sorte purement scientifique du délinquant et du criminel. La ségrégation sans plus serait cependant maintenue pour les cas graves et incurables, représentant un péril social permanent. A la limite, le juge deviendrait médecin-psychiatre, psycho-sociologue, pénologue; il n'aurait plus à juger de la responsabilité de l'accusé, mais seulement de la matérialité des faits et surtout de l'état bio-psychique du délinquant et du criminel. Après avoir entendu le ministère public, il n'aurait plus à *sanctionner* le comportement du justiciable, mais seulement à choisir et à prescrire le traitement social approprié à son cas, en vue de sa récupération. Bref, l'œuvre de justice n'aurait finalement plus rien à voir avec la Justice!

Avant de rencontrer l'objection, qui ne manque certes pas de force, rappelons brièvement la mission de l'autorité judiciaire, à la lumière des principes fondamentaux du droit naturel et chrétien, tel qu'il est enseigné dans l'Eglise catholique, sous le contrôle du magistère.

Il n'appartient certes pas à l'autorité civile de faire respecter *tout* l'ordre moral. Il ne lui appartient pas, notamment, du moins dans notre société religieusement divisée, de faire respecter l'ordre qui doit présider aux relations personnelles de l'homme avec son Créateur. (Ce qui ne veut pas dire que la société en tant que telle n'a aucun devoir vis-à-vis du Créateur!) S'il en était ainsi en effet, ce seraient tous les péchés formels sans exception, *et en tant que péchés* dont la Justice devrait connaître, sans avoir toutefois, comme la Divinité, les moyens et la possibilité de les connaître adéquatement!

Mais il appartient en propre à l'autorité publique, dans la société civile, de faire respecter l'*ordre social*, c'est-à-dire cette partie de l'ordre moral qui est définie et comme délimitée par les relations de l'homme avec ses semblables, individuellement ou collectivement, — dans la mesure où cet ordre est juridiquement constitué, c'est-à-dire exprimé par la loi. Il est donc assurément de la compétence de l'autorité judiciaire (qui est la forme de l'autorité publique, habilitée en la matière) de réprimer, chez les délinquants et les criminels, les lésions qu'ils ont librement et sciemment commises contre l'ordre social. Cette obligation de répression est d'autre part limitée à la mesure des nécessités ou opportunités de la sécurité publique. C'est en effet la sauvegarde de cette sécurité, par le maintien de l'ordre social légal, qui est l'objet propre de la fonction répressive.

En outre, il va de soi que l'autorité judiciaire n'a à intervenir que lorsque les infractions à l'ordre social se manifestent par des troubles extérieurs, des méfaits se traduisant en actes, ou par des tentatives extérieures de méfaits. Elle n'a à connaître des intentions qu'indirectement, à partir des tentatives ou troubles dûment établis.

L'intervention de l'autorité publique et spécialement de l'autorité judiciaire dans l'ordre moral étant ainsi précisée et donc limitée, — l'objet formel de cette intervention étant en même temps distingué de son objet matériel diraient les philosophes de l'Ecole —, nous pouvons à présent essayer de répondre à l'objection tirée de l'imprécision, de la relativité et de la subjectivité des critères d'imputabilité morale.

Cette objection est manifestement en partie pertinente. Les frontières entre le normal et l'anormal, en matière de comportement humain, apparaissent encore fort imprécises aux investigations de la science. Peut-être le resteront-elles toujours! Les délimitations du « normal » bio-psychique semblent même devoir irrémédiablement varier d'une époque à l'autre, d'un milieu à l'autre, d'un observateur à l'autre...

Toutefois, l'on doit, tout d'abord, bien se garder d'en conclure à une évolution *objective* de la morale et du droit naturels et chrétiens. Cette manière de raisonner serait un « latius hos » : la conclusion dépasserait singulièrement les prémisses. Si déroutant soit-il pour le moraliste et même pour le juriste, le phénomène peut s'expliquer à suffisance par des modifications *subjectives* dans la conscience individuelle et collective, simple évolution de la conscience que prennent les différents âges, milieux et individus, des exigences objectives de la morale et du droit naturels et chrétiens.

En outre, il faut s'abstenir de raisonner comme si tous les phénomènes observés jusqu'ici en psychiatrie criminelle se situaient à la périphérie du normal et aux frontières de l'anormal; ce qui ne paraît pas conforme à la réalité. Il est en effet de nombreux cas où médecins et psychiatres n'hésitent pas à diagnostiquer soit une totale ou quasi totale absence de contrôle volontaire sur les actes au moment des faits, soit, au contraire, une très suffisante lucidité et liberté.

De plus, on ne peut perdre de vue la responsabilité causale ni en faire trop aisément bon marché. S'il est parfois difficile de trouver une vraie responsabilité à certains actes isolés, comment exempter de toute imputabilité l'attitude de celui qui commet ces actes, lorsqu'il s'est mis sciemment et volontairement dans l'occasion de les commettre et lorsqu'on peut facilement prouver qu'il a négligé les moyens de se corriger de son mauvais penchant ? A qui fera-t-on croire, par exemple, que celui qui a l'habitude de se mettre sciemment en état d'ivresse n'est en aucune façon responsable des paroles qu'il prononce et des faits et gestes qu'il pose en cet état ? Toutes les cures de désintoxication à l'insuline qu'on pourra lui prescrire et appliquer ensuite, de gré ou de force, ne parviendront pas à ...laver l'intéressé de sa responsabilité « in causa »... !

Enfin, il faut soigneusement éviter d'identifier faiblesse de volonté et entraînement de la passion avec psychopathie anormale et totale

disparition du contrôle des actes. Nous avons précisé ci-dessus que le concept chrétien de la liberté inclut cette faiblesse de la volonté devant le déchaînement des passions. Ce n'est point là, pour les pauvres hères que nous sommes, chose anormale. C'est tout simplement le signe et le résultat de l'originelle déchéance que nous enseigne la révélation chrétienne; mais cette déchéance, nous la savons progressivement corrigible avec le secours d'en haut. « Va, et ne pèche plus! » déclarait le Christ à la pécheresse qu'il n'avait pas laissé lapider. Elle *pouvait* donc ne plus pécher!

Où en seraient, grand Dieu!, les meilleurs d'entre nous, si on les avait considérés et s'ils s'étaient eux-mêmes considérés comme irresponsables, si on avait ou s'ils avaient eux-mêmes seulement *fait abstraction* de leur responsabilité, pour les remettre ou pour se remettre entre les mains des psychiatres, des psychologues et des médecins, chaque fois que, par faiblesse ou par entraînement de la passion, ils ont passagèrement dérogé aux lois de Dieu et aux lois des hommes ?

N'oublions pas que la plus sûre manière d'ôter aux pauvres humains le goût de la liberté n'est pas de leur faire violence, n'est peut-être même pas de leur nier *scientifiquement* l'existence de cette liberté qui leur pèse tant et leur coûte souvent plus cher qu'elle ne leur « rapporte ». La façon la plus efficace et la plus rapide de faire des hommes des esclaves c'est, en ne leur parlant que de confort et de plaisirs, de traiter leur libre arbitre par prétérition, de ne plus jamais rien en dire, de le passer systématiquement sous silence.

Du reste, de leur propre aveu, les sciences médicales ne peuvent se prononcer avec certitude sur les problèmes de la responsabilité morale. Et c'est tant mieux, car ce n'est pas leur rôle. Cette reconnaissance loyale d'incompétence de leur part enlève en même temps fort heureusement aux magistrats la tentation insidieuse d'abdiquer leur mission entre les mains des experts.

Soit, dira-t-on peut-être avec amertume dans les tribunaux; mais cela ne nous rend pas notre tâche plus aisée!

Il est vrai, Dieu seul sonde les reins et les cœurs, seul il est capable de mesurer la responsabilité exacte de nos comportements et de la rétribuer adéquatement. Mais que, seul, le Créateur, qui sait ce qu'il y a dans l'homme, soit apte à le juger sans erreur et à le récompenser ou à le punir adéquatement à la fin de son épreuve d'ici-bas, n'entraîne pas que tout jugement sur l'homme soit interdit à l'homme, moins encore à l'homme qui est investi d'une légitime autorité sur ses semblables. Cette autorité ne vient-elle pas de Dieu, comme toute autorité légitime ? A ce compte, il faudrait aussi interdire au père de famille et à son délégué, l'éducateur, de porter un jugement sur leur enfant ou pupille et de le récompenser ou punir suivant ses mérites apparents. Le pouvoir humain de commander étant tout autant sujet à erreur que le pouvoir de juger et de sanctionner, il faudrait pareille-

ment l'éliminer de toutes nos sociétés... Depuis quand est-on dispensé ou excusé d'exercer l'autorité et de prendre ses responsabilités, sous prétexte que l'on est faillible et que la tâche est difficile ? La vérité, c'est qu'un inévitable schématisme, un coefficient variable d'erreur dans les diagnostics, les jugements et les directives pratiques, est ici-bas la rançon des indéniables et nécessaires bienfaits de la vie en société. Cette rançon tient essentiellement à l'imperfection de notre nature...

Sans doute faut-il en conclure que tout doit être mis en œuvre pour diminuer les risques d'erreur judiciaire. Par-dessus tout, il faut, lorsqu'on a entre les mains le redoutable pouvoir de juger la conduite de ses semblables, exercer la prudence, la sagesse, l'impartialité, qui, dans le détenteur de l'autorité plus encore que chez le commun des mortels, ne peuvent être que le fruit de l'objectivité, — tranchons le mot, que le fruit de *l'humilité* : de cette humilité chrétienne, si profondément humaine parce que chrétienne, qui fait se pencher, avec infiniment de sympathie et de respect, sur les « mystères douloureux » de la vie du prochain, avant de juger et de sanctionner ses actes *du seul point de vue de l'intérêt public*.

N'est-il pas alarmant sinon étrange, que ce soit précisément à l'heure où les sciences de l'homme font le plus de progrès et s'apprêtent à venir au secours du magistrat pour l'éclairer dans sa mission redoutable, que, pris d'une sorte de vertige devant leurs responsabilités, des magistrats songent à abdiquer leur essentiel pouvoir et devoir de juger ? Car enfin, de deux choses l'une : ou bien ces sciences qui s'appellent aujourd'hui la médecine, l'anthropologie, la psychologie, la psycho-pathologie et la sociologie deviendront de précieuses auxiliaires de la criminologie et faciliteront la tâche de nos juges d'instruction et de nos magistrats du siège, qui continueront à apprécier, juger et sanctionner en âme et conscience ; ou bien elles supplanteront peu à peu la justice et lui substitueront, sous prétexte d'humanité — cruelle dérision —, une pure technique de redressement psychique à coups de cures et de piqûres, à coups de comprimés et de toniques, sans plus aucun appel à la conscience et à la liberté.

Ce disant, nous n'entendons nullement regretter le relief que prend aujourd'hui, aux yeux des magistrats, la mission curative ou, comme disaient autrefois les moralistes, le rôle *médicinal* des mesures pénales. C'est là un incontestable progrès. Déjà antérieurement, du reste, plusieurs lois s'en sont inspirées, à commencer par la loi belge du 31 mai 1888, maintes fois modifiée par la suite, qui remédie à la carence curative des emprisonnements de courte durée, par le jeu des condamnations et libérations conditionnelles. Dans la suite, ce furent les lois du 27 novembre 1891, du 15 mai 1912 et du 9 avril 1930, qui soustrayèrent heureusement au droit répressif, pour les transférer à des juridictions de redressement, certaines catégories de person-

nes : les vagabonds et les mendiants, les enfants et enfin les « anormaux » incapables du contrôle de leurs actions. Ce progrès, il faudrait sans doute l'étendre à présent aux justiciables du droit répressif lui-même, en accusant à leur endroit, dès le cabinet du juge d'instruction, et surtout au long du procès et en cours de peine, la préoccupation de la personne même du criminel ou du délinquant : préoccupation de le bien connaître dans son complexe individuel et social, dans la genèse et l'évolution de son comportement répréhensible, de le redresser ensuite moralement et récupérer socialement le plus vite et le mieux possible. Au progrès de cette préoccupation dans l'esprit et le cœur des magistrats, les moralistes chrétiens ne s'opposeront certes pas; bien au contraire. Point davantage, l'autorité doctrinale et pastorale de l'Eglise catholique, laquelle, demeurant imprégnée de l'esprit de son Divin Fondateur, reste consciente de ce que « Dieu ne veut pas la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive », — qu'il vive d'une vie digne et libre, après avoir regretté, réparé, autant que faire se peut, et expié sa faute.

Tout de même, si nous voulons garder devant les yeux ce qui est la mission essentielle et primordiale de la justice humaine — et que nous avons rappelée ci-dessus —, il nous faut bien reconnaître que l'amendement du délinquant et sa récupération sociale, si précieux soient-ils, ne sauraient prendre le pas sur le maintien de l'ordre social juridiquement constitué, sur la sauvegarde de la sécurité publique, et moins encore les sacrifier. Alors même en effet que la correction du coupable et sa récupération par la société ne pourraient être obtenues avant de longues années — voire avant jamais! —, la sécurité de la vie sociale au contraire *doit* être restaurée, coûte que coûte, et le plus vite possible, de manière suffisamment efficace.

Or, c'est précisément ici que nous devons nous séparer de ceux qui voudraient faire abstraction de la responsabilité et donc supprimer la sanction dans la tâche judiciaire. Cette sécurité publique, qui est l'objectif essentiel de la justice humaine, est pratiquement irréalisable, est même impensable logiquement sans appel à la conscience morale des citoyens et, par conséquent, sans jugement sur l'imputabilité de ceux de leurs actes qui la mettent en péril.

Ontologiquement, l'ordre civil est en effet, nous l'avons dit déjà, partie intégrante de l'ordre moral, parce qu'il est partie intégrante de l'ordre humain; or, un ordre humain digne de ce nom est basé sur la raison et le consentement de la volonté libre, même lorsqu'il tient en réserve la contrainte publique pour l'opposer aux récalcitrants et aux asociaux de toute espèce. La sécurité de l'ordre civil doit donc d'abord et avant tout mettre en jeu le facteur moral. Comment ? En s'adressant à la conscience des citoyens — c'est d'ailleurs la raison pourquoi la loi juste s'impose en conscience — ([15]) ; en por-

(15) « Quorum auctoritate respublica administratur debent cives ita posse

tant, s'il y a lieu, un jugement de valeur, du point de vue qui est le sien, sur l'éventuel comportement asocial ou antisocial de ces mêmes citoyens et en sanctionnant efficacement ce comportement. Etendre le bénéfice — si l'on peut dire ! — des lois de défense sociale à tous les délinquants et criminels, en faisant systématiquement abstraction de leur responsabilité et en s'abstenant de punir, ce serait employer une méthode infra-humaine pour faire régner un ordre humain, un ordre entre humains. Ce serait adopter, vis-à-vis d'êtres humains, une pure technique de défense, qui ne se justifie qu'avec des déments, des tarés gravement anormaux et avec... des animaux.

D'autre part, psychologiquement et pratiquement, cet ordre mécanique et quasi automatique, qui ne serait plus un ordre de justice humaine, serait bien loin, quoi qu'on pense, de réaliser la sécurité envisagée. Disparues la peine et la note de réprobation et d'infamie qui s'attache, dans toute société civilisée, à la peine criminelle et même à la peine correctionnelle, l'honnêteté publique serait en grand péril ; l'estime de la vertu et l'horreur du vice ne tarderaient pas à sombrer. Il ne faudrait sans doute pas longtemps avant que se multiplient les soi-disants criminels-nés et criminels-forcés ; et il n'y aurait plus assez d'asiles pour les mettre hors d'état de nuire, avec bien peu d'espoir de les redresser ! N'oublions pas qu'un redressement humain ne se fait pas sans la collaboration de la liberté de l'intéressé. Il n'y a pas plus de rééducation automatique qu'il n'y a d'éducation automatique. Tant il est vrai que la sécurité publique repose d'abord et avant tout sur la conscience morale des citoyens, la société n'étant somme toute qu'un complexe de relations de droits et de devoirs entre des êtres raisonnables et libres.

Mais pour faire droit à l'âme de vérité qui est contenue dans l'erreur de ceux qui prônent l'abandon du principe de responsabilité, ne pourrait-on écarter au moins la *présomption* de responsabilité chez les malheureux clients de nos tribunaux ? Au lieu de les présumer libres et responsables dans leurs actes délictueux et criminels, ne serait-il pas plus réaliste, plus humain, de les présumer psychopathes et dépossédés du contrôle de leurs actions, du moins au moment des faits ? Ce serait au ministère public à faire la preuve de la responsabilité, en tenant compte du dossier personnel de l'accusé et des observations psychiatriques relevées par les experts... On cesserait ainsi de tricher avec la loi de défense sociale, ajoutent les partisans de cette demi-capitulation ; on ne serait plus en effet amené à supposer dénués de *toute* responsabilité certains anormaux qu'on estime devoir faire échapper à la peine, alors qu'on ne peut prouver qu'ils avaient perdu le contrôle de leurs actes au moment des faits.

---

cogere ad parendum ut his plane peccatum sit non parere » (Encyclique de Léon XIII, *Diuturnum Illud, De civili principatu*, p. 213).

A la question ainsi posée, il nous semble que le moraliste ne peut apporter qu'une réponse conditionnée par les faits. S'il était établi par l'expérience psychiatrique des tribunaux que, dans le processus génétique d'un acte criminel ou délictueux, « se retrouvent toujours des facteurs échappant à l'intelligence ou troublant la volonté ([16]) » et si ce trouble ou cette déficience mentale étaient tels qu'ils deviennent fréquemment, et pour ainsi dire toujours, cause de disparition du contrôle des actes, alors le renversement de la présomption de responsabilité pourrait théoriquement être envisagé comme la consécration d'un état de fait. Les psychiatres ont ici la parole. Mais qu'on veuille bien prendre garde, avant d'en venir à pareille innovation, qui équivaudrait à l'instauration d'une « justice » en principe curative et exceptionnellement répressive, qu'on prenne bien garde à l'atmosphère sociale que ne manquerait pas de créer ce dangereux à priori d'irresponsabilité! Cette atmosphère pourrait vite devenir tout aussi irrespirable, aussi délétère, que celle dans laquelle nous serions inévitablement plongés, si on voulait assurer la sécurité publique par la seule défense sociale.

Décidément, à tous les subterfuges et alibis que l'on fait valoir pour échapper au devoir de « juger », nous préférons l'aveu courageux de Mr J. Vanderveeren, avocat à la Cour d'appel de Bruxelles, concluant naguère un article sur « *La notion actuelle du libre arbitre* », par les mots que voici : « Pour celui qui se penche sur la personne d'un délinquant pour le punir, le défendre ou l'amender, c'est un problème capital de le juger sous l'angle de sa responsabilité ([17]). »

C'est un problème capital; c'est *le* problème capital. S'il est écarté, il n'y a plus de justice, partant plus d'ordre humain. Il n'y a peut-être même plus d'ordre du tout dans la société!

*
* *

Il reste un point à examiner : c'est l'aspect vengeur et expiatoire de la peine infligée par le droit répressif traditionnel. Beaucoup qui ne vont pas jusqu'aux « abandons » que nous venons de dire voudraient néanmoins éliminer cet aspect qui leur semble tout à la fois un anachronisme et un déplaisant abus de pouvoir de l'homme sur l'homme. Volontiers, ils reconnaissent à la peine, outre un rôle médicinal ou curatif trop négligé dans le passé, une mission répressive. Mais cette répression qu'exerce la peine infligée au coupable — supposons-la proportionnée tout à la fois à la responsabilité du délinquant et aux nécessités ou opportunités de l'ordre public —, ils esti-

(16) S. Versele, *Vers un concept pénal plus réaliste,* dans la *Revue de Droit Pénal,* février 1948, p. 438.
(17) *Revue de Droit Pénal,* juin 1949, p. 857.

ment qu'elle tient tout entière dans la valeur *préventive* de la peine, tant au point de vue individuel qu'au point de vue collectif. Susceptible de redresser le coupable dans la mesure du possible, la peine doit surtout, selon eux, lui enlever l'envie de recommencer son coup (c'est là sa valeur de prévention individuelle) et servir d'exemple efficace à quiconque serait tenté de troubler pareillement l'ordre social (c'est là sa valeur de prévention collective). La société n'a pas à se *venger* sur le coupable ni à lui faire *expier* son forfait.

Rompant avec la tradition de l'Ecole en la matière, plusieurs moralistes catholiques font entendre un son de cloche semblablement restrictif. En 1903, le P. Castelein, S. J., écrivait dans son « Droit Naturel [18] » : « La justice vindicative doit être laissée à Dieu seul... La réparation du désordre social est ordonnée en vue de la prévention, non en vue de l'expiation qu'exige Dieu ni d'une prétendue vengeance qu'aurait à exercer la société. La société, pas plus que les individus, ne doit s'abandonner au désir et au plaisir de la vengeance ; et la meilleure expiation qu'elle puisse offrir à Dieu est le repentir et l'amendement du coupable, dans la peine qu'exige la protection de la sécurité publique contre les crimes futurs. »

Quelques années plus tard, dans sa « Philosophia Moralis in usum scholarum », publiée chez Herder à Fribourg, le P. Cathrein, S. J., reprenait la même idée [19].

Plus proche de nous, Monsieur le Chanoine Leclercq se fait lui aussi l'écho de cette conception, dans le tome IV de ses remarquables « Leçons de Droit Naturel » (nouvelle édition : 1946). L'éminent moraliste déclare *irréductiblement obscure* la notion de justice vindicative et conclut son étude de la question en affirmant que « rien ne justifie la vindicte dans le sens d'un droit de punir, sans autre considération. Le droit de punir se justifie par la défense de l'ordre social. L'Etat peut prendre toutes les mesures nécessaires à cette fin. Le droit pénal, comme le droit de guerre, cesse quand l'ordre social est rétabli et sauvegardé [20]. »

Par contre, dans l'Ecole, la tradition est constante d'un droit de justice spécifiquement *vindicative*, reconnu à l'autorité judiciaire comme organe légitime de la société civile. Ce n'est cependant qu'avec la Renaissance que les auteurs de morale catholique entreprennent de justifier ce droit couramment admis. Ils le font de manière assez diverse, mettant l'accent les uns sur le caractère satisfactoire et expiatoire de cette justice, « sans aucune considération du bien d'autrui ni public ni privé [21] », les autres, sur sa finalité réparatrice ou restauratrice de l'ordre lésé [22].

---

(18) V[e] partie, Le Droit civil et politique, thèse 22, p. 871.
(19) « Vera sententia deducit ius puniendi ex eiusdem necessitate ad conservationem et debitam gubernationem societatis », p. 464.
(20) P. 87 de la 1[re] partie du tome IV.
(21) Meyer, *Institutiones Iuris Naturalis*, vol. 2, p. 599.
(22) Voir surtout, parmi les auteurs modernes, J. Salsmans, *Droit et*

Nous nous trouvons manifestement ici devant une question librement discutée entre catholiques.

A notre humble avis, il ne faut surtout pas vouloir la résoudre en fonction de propensions ou de répugnances sentimentales; et il faut éviter de se laisser épouvanter par les... mots. Il est évident que *vindicte* et *vengeance* ne sonnent pas chrétien, ne sonnent même pas humain, au sens noble de ce terme, — bien que la chose soit hélas! très humaine, trop humaine, dans un autre sens, dans un sens de faiblesse et de bassesse, dont nous avons vu, ces dernières années, de tristes manifestations. Il est non moins certain qu'être châtié, satisfaire, expier sont des réalités fort désagréables à nos contemporains : ils préfèrent s'entendre dire qu'ils ont besoin d'être rééduqués, traités dans des cliniques et des instituts psychiatriques (cela vous a un petit air d'innocence qui sied à leur pudeur), d'être protégés contre eux-mêmes et surtout contre les autres!... Mais laissons ces observations sentimentales et impertinentes.

Une chose nous paraît digne d'être remarquée et méditée. C'est que, dans son droit positif, son « droit canon », notre Mère la Sainte Eglise, *mater Ecclesia,* — qui n'est tout de même pas une marâtre! — prévoit à côté de peines dites *médicinales* (les censures), des peines dites *vindicatives.*

Voici du reste comment elle caractérise ces peines : « Le but direct et propre de la peine vindicative est l'expiation du délit, en sorte que la remise de cette peine ne dépend pas de l'amendement du coupable » (canon 2286). Le coupable pourrait donc être amendé sans que la peine lui soit enlevée! Commentant ce canon 2286, l'auteur de l'article *Peines ecclésiastiques,* dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique* écrit ce qui suit : « Il résulte de cette définition du Code que la peine vindicative s'attaque plus encore au délit qu'au délinquant et qu'elle vise avant tout à restaurer, aussi bien qu'à venger, l'ordre social lésé. La censure au contraire (peine médicinale) a pour fin principale l'amendement du coupable; cet amendement étant obtenu, elle n'a plus de raison d'être et doit être supprimée par l'absolution ([23]). » Notons, pour bien fixer les idées, que la peine vindicative ecclésiastique consiste, comme la censure du reste, en la privation de quelque bien soit spirituel, soit temporel : la privation des sacramentaux, de la sépulture ecclésiastique, la privation ou suspension temporaire d'une charge, d'un pouvoir ou d'une faveur accordée précédemment, la privation du droit de préséance, de la voix active et passive dans les élections ecclésiastiques, la privation du droit de porter des titres ou insignes conférés par l'Eglise, l'amende pécuniaire, l'infamia iuris, etc.

Morale, 1925, p. 5. — A. Vermeersch, *Theologia Moralis,* tomus I, 1922, pp. 153-154.

(23) A. Bride, col. 650 du tome XII, 1933.

Il convient de remarquer qu'en comminant ces peines l'Eglise n'utilise pas son pouvoir spécifiquement divin, son pouvoir *vicaire* comme disent les théologiens. C'est en vertu d'un pouvoir de juridiction humaine (qui lui appartient du fait qu'elle est une société visible et parfaite, organisée et hiérarchisée), que l'Eglise fait des lois et inflige des peines à ses sujets, dans les limites de son objet propre : la promotion surnaturelle des âmes. La destination ou fin *surhumaine* de ce pouvoir de juridiction ne lui enlève pas sa nature intrinsèque qui reste *humaine,* et qu'il ne faut pas confondre avec la nature *divine* du pouvoir de juridiction *sacramentelle.*

Ces précisions nous permettent dès lors d'induire de l'attitude de l'Eglise en cette matière certaines conclusions précieuses se rapportant à notre sujet, conclusions échappant au reproche d'extrapolation ou de passage indu d'une juridiction divine à une juridiction humaine.

Quelles sont ces conclusions ?

D'abord que la notion de justice vindicative n'a en soi rien d'antichrétien ni rien d'inhumain et qu'elle n'est pas nécessairement, comme on le prétend parfois dans certains milieux juridiques « humanitaristes », la survivance et comme l'anachronique consécration du *wergeld* ou *composition* des sociétés semi-barbares, dominées par les instincts d'agressivité vengeresse. S'il en était ainsi, mériterait-elle encore le nom de justice ?

Ensuite, que, valable dans le droit pénal de la société religieuse envisagée sous son aspect humain, cette « vindicte » peut également et honnêtement trouver place dans le droit répressif de la société civile. On ne voit pas en tout cas pour quelle mystérieuse raison les autorités de la société religieuse pourraient utiliser un pouvoir spécifiquement humain, visant à infliger des peines dont le but propre et direct est l'expiation du délit, alors que les autorités de la société civile ne le pourraient pas. Les deux sociétés ne sont-elles pas parfaites, chacune dans leur sphère ? N'ont-elles pas toutes deux un bien social — un bien commun — un ordre juridique à maintenir préventivement, mais aussi à restaurer après atteinte ?

Enfin, que le seul concept de justice vindicative qui soit acceptable pour une justice humaine, sans risquer d'empiéter sacrilègement et témérairement sur les droits exclusifs de la justice divine, c'est celui qui limite cette vindicte à la compensation du tort social occasionné par la transgression volontaire de la loi, — ou si l'on veut, à la réparation du tort moral en tant qu'il se manifeste socialement. Encore un coup, la justice *humaine* — pas plus celle de l'Eglise que celle de l'Etat — n'a à venger, à compenser les désordres moraux conscients et voulus mais qui demeurent sans effet direct et visible sur la vie sociale. C'est en ce sens que saint Thomas a pu dire : « Retributio enim *reservatur* divino iudicio ».

Conclurons-nous qu'à côté des peines principalement médicinales

ou curatives, les tribunaux civils devraient infliger désormais des peines afflictives et infamantes, des peines correctionnelles et même des peines de police surtout vindicatives, dont le but propre et direct serait l'expiation du crime, du délit ou de la contravention ? Nous n'irons pas si loin. Nous nous contenterons de poser que nous ne voyons pas pourquoi ces diverses peines ne pourraient valablement présenter un aspect de saine vindicte publique, c'est-à-dire de châtiment — lequel, si le coupable l'accepte, deviendra une utile expiation — à côté des autres aspects de prévention individuelle et collective et de rééducation sociale. Nous avouons même ne pas comprendre comment une peine pourrait devenir rééducative, sans être tôt ou tard expiatrice.

Dans son « Précis de la doctrine sociale catholique » paru aux Editions Spes en 1937, Ferdinand Cavallera, professeur à l'Institut Catholique de Toulouse, nous paraît exprimer la vérité en cette matière, lorsque, parlant du droit de punir, il résume ainsi sa pensée : « ...exercice de la justice vindicative assurant la revanche de l'ordre violé par la punition du coupable, action préventive destinée, par la vue de la sanction, à détourner du mal ceux qui seraient tentés de s'y laisser aller et à assurer ainsi la défense efficace de la société, moyen d'éducation cherchant la réhabilitation du coupable, à la fois par l'expiation consciemment acceptée et par le souci d'éveiller en lui le désir d'une vie meilleure : chacun de ces points de vue a sa part de vérité et c'est dans leur combinaison qu'il faut chercher la justification plénière du droit de punir ([24]). »

*
* *

C'est assurément faire œuvre utile, saine, réaliste, c'est aussi faire œuvre chrétienne que de travailler à humaniser la fonction répressive de la justice et à la compléter par une œuvre de redressement et de rééducation, en vue de lui permettre de mieux réaliser son but essentiel : la sauvegarde de l'ordre public. On ne peut d'ailleurs pas perdre de vue que l'ordre public est lui-même ordonné, en saine doctrine sociale chrétienne, à l'épanouissement de la personne humaine. La fin de la société civile et de l'autorité dans cette société, n'est-ce pas, en définitive, d'assurer le bien commun temporel des citoyens, afin que ceux-ci puissent vaquer en paix — une paix bien relative sans doute! — aux tâches qui doivent les acheminer vers leur destinée éternelle ? Il ne faut donc pas ici opposer à l'excès les points de vue personnel et social. En se préoccupant avant tout, comme c'est son devoir, de réaliser l'ordre public le moins mal possible, c'est en fin

(24) P. 319. — Voir aussi H. du Passage, *Leçons familières de sociologie*, Tournai, Casterman, 1946, pp. 179-185.

de compte au service de la personne, de toutes les personnes que travaillent la société et l'autorité sociale.

Si l'on a donc raison de se préoccuper aujourd'hui plus que naguère et jadis de la récupération des délinquants, il ne faudrait tout de même pas que ce louable souci nous amenât à faire abstraction du nécessaire devoir de répression, dans la mesure où il y a lieu, pour le remplacer par une simple thérapeutique sociale. Ce serait faire vraiment trop bon marché de la morale; ce serait au surplus avilir singulièrement l'œuvre des tribunaux. Bien plus, ce serait dégrader l'homme lui-même, tôt ou tard, à ses propres yeux, en le schématisant, en le réduisant à des dimensions purement biologiques ou psycho-physiologiques, alors qu'en lui c'est la dimension morale qui rend compte de sa véritable mesure.

De nos jours en effet, la tentation est grande pour les juristes, comme pour les médecins, les économistes, les industriels et les hommes d'État, de traiter l'homme à l'instar d'une mécanique perfectionnée, avec de la pure technique, en escamotant son âme, sa liberté! « Deux milliards d'hommes se font robots sous nos yeux... » s'écriait avec effroi Saint-Exupéry. C'est peut-être bien la raison pour laquelle on nous dit que nous risquons d'entrer bientôt, si nous n'y prenons garde, dans *la vingt-cinquième heure,* celle de l'inutile et de l'absurde, où, nous étant laissé subtiliser notre liberté et notre responsabilité morales, en échange de tous les perfectionnements scientifiques et techniques, nous n'aurons plus qu'à nous laisser vivre, en trouvant la vie affreusement morne et bête... jusqu'à ce qu'un jour, devenues maîtresses de leur maître, sciences et techniques n'enlèvent agréablement ou brutalement à l'homme cette vie qui n'aura plus pour lui aucun sens acceptable!

Des catholiques, et surtout des catholiques qui ont une mission publique, ne peuvent se résoudre à cette éventualité. Ils doivent se dresser, se raidir de toutes leurs forces contre cette formidable tentative de mécanisation plus ou moins camouflée de notre monde humain, que semble avoir déchaînée l'enfer. Dans le cabinet d'instruction comme à la barre et au siège, avocats et magistrats doivent plus que jamais respecter l'homme et le faire respecter, même coupable, même déchu. Non seulement en le faisant observer, soigner, rééduquer, mais *d'abord* en le défendant comme on défend un homme, en le jugeant comme on doit juger un homme et non un pitoyable jouet du destin ou de ses glandes et de ses instincts. Ce faisant, ils contribueront à le sauver de lui-même et à restaurer à son front la sublime auréole, si souvent ternie hélas, si souvent abdiquée même, de créature spirituelle, fille de Dieu, fraternelle au Christ et Temple de l'Esprit.

Charleroi. M. THIÉFRY, S. I.

AUX ORIGINES DE LA VISITATION

Un coup d'œil d'ensemble sur les formes de vie religieuse féminine depuis vingt siècles fait immédiatement apparaître une curieuse évolution selon une double tendance : d'abord, jusqu'au XVI[e] siècle, on constate un mouvement vers une séparation du monde de plus en plus poussée, par une clôture toujours plus stricte; le point culminant de la rigidité est atteint au XVI[e] siècle ([1]). Mais alors que les grilles se fermaient sur les âmes avides de contempler le Dieu d'amour, au moment même où la législation sur la clôture se faisait plus sévère, l'Esprit Saint suscitait des âmes religieuses désireuses de répondre par une vie plus active aux innombrables besoins de leur époque : service des pauvres, soin des malades, éducation des jeunes filles menacées par l'hérésie à cause de leur ignorance même : ce sont d'abord les œuvres de charité dans les hôpitaux (XIII[e] s.), puis dans les maisons privées (XV[e] s.); viennent ensuite les congrégations enseignantes, les congrégations missionnaires, les sociétés sans vœux, et finalement les Instituts séculiers ([2]).

Les XVI[e] et XVII[e] siècles occupent une place importante dans cette évolution. C'est la période difficile pendant laquelle les deux tendances (au cloître et à la vie active) coexistent et parfois s'affrontent jusque chez les mêmes personnes, comme en témoigne l'histoire des Ursulines ([3]).

La Visitation, fondée en 1610, est précisément un des témoins de cette crise ([3bis]), et par la forme assez large primitivement adoptée, et par l'opposition qu'elle a suscitée jusqu'au jour où les fondateurs ont accepté de reprendre une forme plus traditionnelle.

I. — ELEMENTS CONSTITUTIFS DE L'ETAT RELIGIEUX AU XVII[e] SIECLE

Pour permettre de juger la première réalisation de saint François de Sales, et de comprendre la portée des modifications ultérieures, il paraît nécessaire de rappeler sommairement la législation du XVII[e]

---

(1) Cfr Camelot, O.P., *Moniales et diaconesses,* dans *La vie spirituelle* de juillet 1949.

(2) Cfr F. de Dainville, S. J., *L'accès des religieuses à la vie active,* dans *La vie spirituelle* de juillet 1949.

(3) Cfr Cristiani, *Merveilleuse histoire des premières Ursulines françaises,* Paris-Lyon, 1935.

(3bis) L'étude de ses origines reprend une nouvelle actualité au moment où vient de paraître la Constitution *Sponsa Christi* de Sa Sainteté Pie XII (21 novembre 1950).

siècle concernant l'état religieux pour les femmes. Quels étaient les éléments requis pour qu'une personne consacrée à Dieu par les vœux pût être dite vraiment « religieuse » en regard du droit canonique de l'époque ?

Certains éléments sont requis par *la nature même de l'état religieux*, avant l'intervention de la loi positive : la pratique des conseils évangéliques est évidemment essentielle (4), et elle doit être confirmée par quelque vœu qui assure la stabilité requise pour constituer un « état » (5) ; enfin, pour en faire un « état » dans l'Eglise, il faut une certaine approbation ecclésiastique, au moins l'approbation négative que constitue la non-prohibition (6).

Mais *la législation positive* ajoute d'autres éléments qui sont, au XVII^e siècle, la clôture absolue et perpétuelle, la solennité des vœux, l'approbation préalable du Saint-Siège.

Pour éviter la confusion que pouvait créer la multiplicité des Ordres religieux, Innocent III, au IV^e Concile de Latran (1215), interdisait la fondation de toute « Religion » nouvelle (7) : « firmiter prohibemus ne quis de coetero novam religionem inveniat sed quicumque ad religionem converti voluerit unam de approbatis assumat » (c. 9, X, III, 36).

Cette loi fut confirmée par Grégoire X au Concile de Lyon (1273) (c. un., III, 17 in VI°), puis par Jean XXII (c. un., t. 7, in Extravag. Joannis XXII). Clément V ne dit-il pas lui-même, à propos de certaines catégories de Béguines : « Religiosae nequaquam existunt... (quod) non profiteantur aliquam regulam approbatam » (c. 1, III, 11 in Clem.) ?

Cette loi n'était pas tellement claire qu'elle ne pût prêter à discussions. De fait, les auteurs ne sont pas unanimes sur son extension. Cajetan (*in II^a II^ae*, q. 188, a. 1) la restreignait à la fondation de nouvelles « Religions » proprement dites, ce qui aurait laissé le champ libre à la création de nouvelles « Congrégations » à vœux simples. C'est ainsi que le comprendra plus tard saint François de Sales. Mais Suarez, suivi par Pirhing (8), s'appuiera sur le but de la loi pour considérer comme interdite la fondation de toute sorte de Congrégation. Nous verrons d'ailleurs Monseigneur de Marquemont, arche-

(4) Cfr Innocent III, c. 6, X, III, 35; S. Thomas, *I^a II^ae*, q. 186; Sanchez, *In praecepta decalogi*, 1621, t. II, *De statu relig.*, liv. V, c. 1.

(5) Cfr Sanchez, *o.c., ibid.*; Suarez, *De religione*, 1623, tr. VII, liv. II, c. 1; Innocent III, *ibid.*; Conc. Trident., sess. XXV, *de Regul. et monial.*, c. 1.

(6) Cfr Suarez, *o.c.*, liv. II, c. XV, n. 7-9.

(7) Une « Religion », au XVII^e siècle, est un Institut religieux qui comporte l'émission des trois vœux *solennels*. Il faut éviter de transposer dans les textes de cette époque le sens technique que lui a donné le *Code de Droit Canonique*, c. 488.

(8) Suarez, *o.c.*, liv. II, c. 16, n. 6; Pirhing, *Ius Canonicum*, 1676, liv. III, tit. 35.

vêque de Lyon, opposer le Concile de Latran aux projets de l'évêque de Genève.

Certes, si ce Concile avait connu le mode de vie des Congrégations religieuses, avec leurs vœux simples et la possibilité de sortir pour exercer dans le monde leurs œuvres de charité, il ne l'aurait sans doute pas accepté. Mais peut-on raisonnablement inclure dans sa prohibition une forme de vie à laquelle il n'avait sans doute même pas songé ?...

Quelle que fût la portée du texte d'Innocent III, la législation était claire au temps de saint François de Sales, car la Constitution de S. Pie V, « *Circa Pastoralis* » (29 mai 1566), était venue dissiper tous les doutes.

Cette Constitution en effet imposait la clôture papale stricte, prescrite par le Concile de Trente, à toutes les moniales professes de vœux solennels et à toutes les Tertiaires qui vivaient en commun avec des vœux solennels ou non, et même, selon l'interprétation pratique de la S.C. du Concile et selon la plupart des auteurs, à toutes les non-tertiaires qui vivaient en commun avec des vœux (9).

La décision de Pie V était grosse de conséquences : les vœux simples n'étaient plus reconnus dans l'Eglise comme éléments constitutifs de l'état religieux (exception faite des Jésuites, par privilège) puisque la clôture du Concile de Trente entraînait l'obligation des vœux solennels et vice versa ; donc toute femme qui voulait embrasser l'état religieux par l'émission des trois vœux pouvait le faire seulement dans une « Religion » approuvée, car seules les moniales pouvaient être dites vraies religieuses (10).

Telle fut bien de fait l'interprétation pratique du Saint-Siège jusqu'au XIX^e^ siècle. Qu'il suffise de citer comme témoin la réponse de la S. Pénitencerie du 2 janvier 1836 à l'évêque du Mans ; au sujet des moniales de France, qui avaient été ramenées aux vœux simples, il est dit : « Monasteria eadem... non tamquam Ordines vere et proprie *religiosi,* sed uti piissimarum familiae feminarum aestimantur » (11). C'était aussi l'interprétation que supposait saint Vincent de Paul lorsqu'il écrivait :

---

(9) Dans une thèse présentée en 1950 à l'Université Grégorienne, et partiellement publiée dans les *Periodica,* t. XXXIX, 1950, p. 213, 317 et t. XL, 1951, N. Onstenk, M.S.C. (et pas : S.V.D., ni M.C.I.) montre que Pie V ne voulait pas éteindre ou empêcher toutes les Congrégations à vœux simples ; par cette Constitution, il entendait seulement resserrer la discipline des Religions proprement dites de moniales (non pas quant à l'objet de la loi, mais quant aux personnes qui y seraient soumises), et ramener à cette forme, sous peine d'extinction, toutes les Tertiaires qui vivaient en commun avec vœux.

(10) Cfr Navarre (D. Mart. Azpilcueta), *Consilia seu responsa,* Venise, 1601, liv. I, *De iis quae vi,* cons. 9 ; liv. III, *De regularibus,* cons. 25 et 38 ; Sanchez, *o.c.,* liv. V, c. 1.

(11) Voir aussi Benoît XIV, Bulle *Quamvis iusto* du 13 avril 1749. Ac. Larraona, dans *Comment. pro religiosis,* 1920, p. 174-176, cite plusieurs réponses de la S.C. Episc. et Regul. dans le même sens.

« L'on ne peut pas dire que les Filles de la Charité soient religieuses, parce qu'elles ne pourraient pas être Filles de la Charité si elles l'étaient, puisque, pour être religieuse, il faut être cloîtrée » (*Œuvres*, t. IX, p. 662).

Pratiquement cette législation sévère provoqua certainement quelques transformations parmi les groupements de Tertiaires et les Congrégations existantes. Elle fut aussi une gêne pour la fondation des Congrégations nouvelles requises par les besoins des siècles suivants... gêne seulement et non pas un obstacle absolu, car qui pourrait comprimer les manifestations naturelles de la vie tant que la vie demeure ?

« La vie est plus puissante que le droit, dit le P. Creusen. La législation suppose la vitalité des institutions et ne les crée pas. Dans l'Eglise d'ailleurs, c'est l'Esprit Saint qui suscite les grandes âmes et les grandes œuvres, comme c'est Lui qui inspire aux Pasteurs la conduite à tenir à leur égard (12) ».

Et le P. Creusen continue par l'énumération des Congrégations qui ont été fondées précisément pendant la première moitié du XVII[e] siècle. Certes le Saint-Siège n'approuve pas, mais il tolère, comme le prouvent quelques textes importants de Benoît XIII et Benoît XIV (13), comme le prouve aussi une attitude étonnante de Grégoire XIII; celui-ci, l'année même où il urgeait la prohibition de Pie V (1572), approuvait saint Charles Borromée qui avait appelé les Ursulines dans son diocèse et leur avait imposé la vie commune et les vœux *simples*.

Cependant cette tolérance pratique ne supprime pas la législation; si l'on considère les choses d'un point de vue purement canonique, on peut conclure avec Wernz (*Ius Decretalium*, t. III, n° 608) : « Si ratio habeatur iuris antiqui (c. 9, X, III, 36) et a Pio V, v.g. Const. « Circa » 29 maii 1566, constituti, *Congregationes religiosae* in quibus *solummodo* emittebantur *vota simplicia*, deficiente approbatione apostolica, diu essentia status religiosi atque *legitima* existentia videbantur esse destitutae (14) ».

II. LA VISITATION
PREMIERE FORME (1610-1618)

A) *But spirituel* poursuivi par saint François de Sales :

Saint François de Sales n'a pas érigé une construction à priori,

---

(12) J. Creusen, S. J., *Les Instituts religieux à vœux simples*, dans la *Revue des Communautés religieuses*, 1940, p. 59. Voir aussi, du même auteur, *La clôture*, dans la *R. C. R.*, 1939, p. 16 ss. Ces articles sur l'évolution de la législation sont repris dans le *Dict. de D.C.* aux mots *Congrégation religieuse* et *Clôture*.

(13) Benoît XIII, Const. *Pretiosius* du 25 mai 1727; Benoît XIV, Institut. Eccles., XXIX, n. 13; CV, n. 76.

(14) Sur l'évolution de la législation l'étude la plus complète est fournie par Ac. Larraona, dans le *Commentarium pro religiosis*, I, 1920.

avec une forme juridique déterminée dans tous les détails. D'abord il a observé les faits et les besoins. Et c'est dans le but de pourvoir à des besoins de l'époque et de répondre aux aspirations de quelques femmes pieuses qu'il a entrepris la fondation nouvelle.

Parmi les Religions proprement dites du XVII[e] siècle (Clarisses, Carmélites, Chartreuses, etc.), la plupart comportaient des austérités corporelles très rudes qui dépassaient les possibilités physiques des personnes peu robustes; beaucoup de femmes pieuses de ce fait ne pouvaient embrasser la vie religieuse comme elles l'auraient désiré, faute de pouvoir se soumettre à ces grandes pénitences. Saint François était préoccupé de ces âmes; plusieurs fois il en parle avec grande compassion; ainsi écrit-il, dans la rédaction de 1613 de ses Constitutions :

« Plusieurs femmes et filles vertueuses désirent bien souvent consacrer tous les moments de leur vie à l'amour et au service de Dieu; lesquelles néanmoins, pour l'imbécillité [la faiblesse] de leur complexion corporelle, ou pour être déjà affaiblies par l'âge, ou même pour avoir urgente obligation d'ordonner de temps en temps des affaires de leur maison, ou bien, enfin, pour n'être pas disposées ni inspirées d'embrasser une vie austère et rigoureuse, ne peuvent pas entrer ès Religions formelles, et par conséquent sont contraintes d'arrêter au monde emmi [dans, au milieu de] les tracas ordinaires d'iceluy, exposées aux perpétuelles distractions et aux dangers et occasions de pécher et vivre sans dévotion. En quoi il y a beaucoup de perte et de sujets de compassion; car, qui n'aurait pitié d'une âme bien vertueuse, laquelle ayant un extrême désir de se perfectionner et vivre toute à Dieu, ne peut néanmoins le faire qu'avec mille difficultés et mille peines, faute d'avoir un corps assez fort et une complexion saine, la poursuite qu'elle désire faire de la sainteté étant retardée par le manque de la santé (15) ? »

Le 27 janvier 1614, il écrivait à Philippe de Quoex, au sujet de quelque femme pieuse :

« elle est... de si petite complexion, qu'elle ne pourrait porter l'austérité ni de Sainte Claire ni des Carmelines, ni d'autres Religions formelles èsquelles on fait des grandes veillées, des grandes abstinences et autres mortifications et âpretés corporelles qui requièrent une entière santé (16) ».

D'autre part il se préoccupe aussi des veuves, nombreuses sans doute à cette époque fréquemment troublée par des guerres. Il connaît les dangers d'ordre moral auxquels elles sont exposées, surtout en France, et donc il sait combien sera difficile la sauvegarde de leur chasteté si elles restent au milieu du monde.

« En Italie les filles et femmes sont presque autant assurées et séparées de la conversation des hommes dans leurs maisons paternelles comme si elles étaient dans un Monastère; ou au contraire, ès pays de deça [de ce côté, c'est-à-dire en France, en Savoie] elles ne sauraient demeurer chez elles ni chez

(15) *Œuvres de saint François de Sales*, édition complète, critique, publiée par la Visitation d'Annecy, Paris-Lyon, 1892-1935, 26 vol., t. XXV, p. 211-212.
(16) *Œuvres*, t. XVI, p. 152. Voir aussi t. XVIII, p. 196 et t. XXV, p. 337.

leurs parents qu'elles ne soient perpétuellement inquiétées et attaquées des conversations et rencontres d'hommes, à cause de la grande liberté qui y règne pour ce regard (17) ».

Et pourtant nombre d'entre elles ne peuvent entrer dans un monastère à clôture stricte, car elles ont encore des obligations d'ordre temporel, et spécialement elles doivent veiller à l'administration et à la conservation des biens de leurs enfants. Elles vont donc, « pour avoir urgente obligation d'ordonner de temps en temps des affaires de leur maison (18) », devoir renoncer à la vie religieuse, faute de Congrégation apte à les recevoir.

« Et n'est-ce pas dommage de voir une veuve, laquelle n'aura peut-être bonnement d'affaires domestiques qu'elle ne puisse dépêcher en huit ou quinze jours chaque année, pour ces huit ou quinze jours croupir toute l'année dans les embarrassements et inquiétudes du ménage, avec beaucoup de danger de perdre l'affection qu'elle aura à sa viduité et à la continence viduale (19) ».

Une troisième catégorie de besoins attire l'attention de saint François de Sales. Il a remarqué le désir de nombreuses femmes même mariées qui voudraient faire quelques jours de retraite dans la solitude et terminer ces exercices par une confession générale. Mais où pourront-elles aller se recueillir ?

De même qu'une interprétation large des Constitutions Pontificales permet l'entrée de jeunes filles dans les monastères pour les y instruire, saint François pense que

« on doit aussi pourvoir aux veuves, filles infirmes et femmes mariées de cette commodité, pour leur établissement et avancement en la dévotion; les autres plus rigoureuses Religions n'y servant pas convenablement puisqu'elles ne donnent que le mouvement d'admiration et estime, mais non pas celui de pratique et d'imitation (20) ».

Cette admission sera une forme de la charité spirituelle à l'égard de la pauvreté spirituelle.

C'est à ces trois catégories de besoins que veut répondre saint François de Sales par la fondation de la Visitation. C'est donc par référence à ces mêmes besoins que vont être déterminés les buts de la Congrégation, les personnes admissibles, la forme adoptée et la nature des exercices.

A cause des personnes infirmes, faibles de constitution ou avancées en âge, saint François rejette les austérités corporelles en usage

(17) Constitutions de 1613 : *Œuvres,* t. XXV, p. 213. Cfr aussi t. XXV, p. 341; t. XVII, p. 137 et 244.
(18) *Œuvres,* t. XXV, p. 212.
(19) *Œuvres,* t. XXV, p. 212.
(20) Constitutions de 1613 : *Œuvres,* t. XXV, p. 341. Plusieurs fois il reprend à peu près les mêmes expressions : Réponse à Mgr de Marquemont (2 févr. 1616), *Œuvres,* t. XXV, p. 341; Lettre à Mère Favre (2 févr. 1616), *Œuvres,* t. XVII, p. 140; Lettre au Card. Bellarmin (10 juil. 1616), *Œuvres,* t. XVII, p. 245.

dans les autres Instituts religieux ; il les remplacera par la mortification spirituelle, mortification de l'esprit, du cœur et de la volonté propre.

« car cette congrégation n'ayant pas beaucoup d'austérités ni de règles si fortes comme celles des Religions, il faut que la douceur et bonté du cœur supplée à tout celà, et qu'elles servent de lois, de vœux et de juridiction (21) ».

Sainte Jeanne de Chantal dira plus tard à ses Sœurs :

« Vous voyez que notre Institut ne demande pas de nous les austérités du corps ; au contraire, nous irions contre la fin pour laquelle il a été institué si nous y en introduisions (22) ».

Pour les mêmes personnes il substitue le Petit Office de la Sainte Vierge au grand office des clercs et des moines, car le petit est plus facile à apprendre et donc à bien réciter.

A cause des veuves qui, pour prendre soin des biens temporels de leurs enfants, seront parfois obligées de sortir du monastère, il n'admet pas la clôture papale stricte et perpétuelle. La volonté d'ouvrir les portes à des retraitantes le pousse dans le même sens.

Ce but de la Visitation sera bien mis en relief dans la controverse avec l'archevêque de Lyon, et dans ses instances réitérées pour faire accepter de Rome le Petit Office de la Sainte Vierge. C'est dans la réponse à Monseigneur de Marquemont qu'il énumère les personnes pour lesquelles est fondée la nouvelle Congrégation.

« La fin particulière de l'érection de la Congrégation en la ville d'Annecy, fut la retraite des filles infirmes de corps ou pour l'imbécillité de la complexion, ou pour l'âge, et des veuves encore aucunement [dans une certaine mesure] attachées aux affaires de leurs enfants... comm'encor le refuge et retraite des femmes qui demeurent au monde, quand elles désireraient prendre des résolutions et instructions pour mieux et plus saintement vivre en leurs maisons et ménages. Car, quant à la visite des malades », etc. (23).

Le but spirituel et la caractéristique spéciale de la nouvelle Congrégation sont ainsi définis par le fondateur dans la rédaction définitive des Constitutions (1618) :

« Cette Congrégation a été érigée en sorte que nulle grande âpreté ne puisse divertir [détourner] les faibles et les infirmes de s'y ranger, pour y vaquer à la perfection du divin amour (24) ».

On notait déjà la même orientation dans la rédaction de 1613 :

« Afin donc que de telles âmes pleines de bonnes affections aient moyen, parmi tous ces empêchements que nous avons dit, de se retirer du monde, fuir les occasions du péché et s'appliquer plus doucement et parfaitement à l'exercice du divin amour, cette dévote Congrégation a été dressée et procurée (25) ».

(21) *Œuvres,* t. XXV, p. 215-216.
(22) *Sainte J. Fr. Frémyot de Chantal. Sa vie et ses œuvres,* 6 vol., Paris, Plon, 1874 et suiv. (édition non critique), t. II, p. 117.
(23) *Œuvres,* t. XXV, p. 338.
(24) *Œuvres,* t. XXV, p. 51-52.
(25) *Œuvres,* t. XXV, p. 213.

A Monseigneur de Marquemont qui l'interrogeait sur le but de la nouvelle Congrégation, saint François de Sales aurait répondu en ces termes que nous connaissons par sainte Jeanne de Chantal :

« C'est pour donner à Dieu des filles d'oraison et des âmes si intérieures qu'elles soient trouvées dignes de servir sa Majesté infinie et de l'adorer en esprit et en vérité. Laissant les grands Ordres déjà établis dans l'Eglise honorer Notre Seigneur par d'excellents exercices et des vertus éclatantes, je veux que mes filles n'aient d'autre prétention que de le glorifier par leur abaissement; que ce petit Institut de la Visitation soit comme un pauvre colombier d'innocentes colombes dont le soin et l'emploi est de méditer la loi du Seigneur, sans se faire voir ni entendre dans le monde (26) ».

Quelle est donc la place, dans l'esprit de la Congrégation, du service des pauvres et du *soin des malades à domicile* ?

On ne peut même plus essayer, comme l'avaient fait certains auteurs, une assimilation entre la Visitation première forme et les Filles de la Charité de saint Vincent de Paul. Les textes, en effet, sont trop clairs et ne nous permettent plus de considérer le soin des malades comme le but premier de la Congrégation. Certes les premières Visitandines devront aller soigner les malades à domicile; mais les fondateurs l'envisagent seulement, et cela dès le début, comme un exercice secondaire.

Le 16 août 1607, saint François écrit à Jeanne de Chantal, au sujet de Marthe :

« Je crois que ce qu'elle ne fit pas alors, elle sera bien aise de le faire en la personne de ses filles, en sorte qu'elles partagent leurs heures, donnant une bonne partie aux œuvres extérieures de Charité et la meilleure partie à l'intérieur de la contemplation (27) ».

Dans les deux premières rédactions des Constitutions (1610 et 1613), il écrit :

« Cette bénite Congrégation a été dressée : laquelle ayant deux principaux exercices, l'un de contemplation et oraison, qui se pratique principalement dedans la maison, l'autre du service des pauvres, qui se pratique hors de la maison, elle a convenablement choisi pour patronne Notre Dame de la Visitation (28) ».

Ce texte pourrait laisser croire que le soin des malades et la contemplation avaient une importance égale, mais les autres textes et la pratique des premières années ne permettent pas de s'arrêter à cette hypothèse. Au conseiller d'Etat de Ranzo, il écrit en effet le 6 mai 1610 :

« En la prochaine fête de Pentecôte, on doit donner commencement à une Congrégation de dames de grande vertu et qualité. Elles s'emploieront à plusieurs œuvres de charité en faveur des pauvres et des malades; c'est à leur

(26) *Œuvres*, t. XVII, p. 16-17.
(27) *Œuvres*, t. XIII, p. 310.
(28) *Œuvres*, t. XXV, p. 214.

service que ces bénites âmes veulent *en partie* se consacrer, en suivant l'usage d'après lequel, en ces pays ultramontains, ce ministère se pratique ordinairement parmi les femmes (29) ».

Il faut noter dans ce texte, comme le fait remarquer une note des Visitandines dans leur édition des Œuvres de saint François de Sales, l'importance capitale de la restriction « en partie » (in parte) ; la négliger serait fausser la portée du texte (30).

Plus tard, dans la réponse au Mémoire de Monseigneur de Marquemont, il précisera :

« Quant à la visite des malades, elle fut plutôt ajoutée comme exercice conforme à la dévotion de celles qui commencèrent cette Congrégation et à la qualité du lieu où elles étaient, que comme fin principale (31) ».

Cette qualité du lieu où elles étaient, saint François l'avait précisée dans une lettre à la duchesse de Mantoue (fin nov. 1613) ; c'étaient les nombreuses misères de la ville d'Annecy :

« Les jeunes ne sortent jamais, écrit-il,... mais seulement les anciennes et mûres d'âge (vecchie et mature) et c'est pour secourir les malades, les femmes surtout. Pour celles-ci en effet, en cas de pauvreté, il y a beaucoup à pâtir dans cette ville, avec seulement un pauvre hôpital qui n'a pas le moyen de leur faire de grandes charités (32) ».

En pratique, dès le début, la part des œuvres extérieures est très réduite, et les sœurs elles-mêmes, malgré tout le profit spirituel qu'elles déclarent retirer de la visite des malades, considèrent comme essentiels les exercices de la contemplation (33). Aussi la sortie des sœurs pour ces visites est-elle organisée de façon à troubler le moins possible leur vie contemplative : elles ne sortent que deux à la fois, les mêmes pendant tout un mois ; la majeure partie de leur temps se passe donc dans la maison.

« Les jeunes ne sortent point qu'en certains cas fort rares ; les anciennes sortent pour servir les pauvres, mais avec une belle police » [c'est-à-dire que leur sortie est minutieusement réglementée] (34). « On observera d'employer à ces sorties de piété celles qui seraient déjà mûres d'âge, ou qui, pour des justes considérations, seront estimées capables de faire cet exercice sans détriment de leur dévotion (35) ».

Etant donnée la pensée de saint François de Sales sur la visite des malades, on ne s'étonnera donc pas qu'il ait prévu la possibilité de supprimer totalement ces sorties ; la nature et le but de la Congrégation n'en seraient pas pour autant modifiés. Aussi la rédaction

(29) *Œuvres*, t. XIV, p. 299 (traduit de l'italien).
(30) *Œuvres*, t. XIV, p. 299 note 4.
(31) 2 février 1616, *Œuvres*, t. XXV, p. 338.
(32) *Œuvres*, t. XVI, p. 105 (traduit de l'italien).
(33) Cfr *Œuvres*, t. XIII, p. 310, n. 1.
(34) Lettre à Philippe de Quoex, 20 juillet 1610, *Œuvres*, t. XIV, p. 330.
(35) Constitutions de 1610, *Œuvres*, t. XXV, p. 225.

des Constitutions de 1613, donc avant l'intervention et l'opposition de Mgr de Marquemont, comporte-t-elle un article 7, intitulé « Du retranchement des sorties », qui s'exprime ainsi :

« Si la Congrégation s'établissait en quelque grande ville en laquelle les sorties pour visiter les malades particuliers fussent périlleuses, ce serait au Prélat du lieu ou de les retrancher du tout, ou de les limiter pour la visitation seule des hôpitaux et lieux pieux, ou pour la visitation des maisons connues... Et même, s'il y avait des moyens en la Congrégation, on pourrait suppléer par le seul apprêt des viandes nécessaires aux malades, pauvres et souffreteux; car c'est un des avantages plus désirables des simples Congrégations qu'elles puissent être employées diversement, selon la variété des lieux, des temps et des circonstances (36) ».

De fait saint François de Sales n'a pas opposé la moindre résistance à l'archevêque de Lyon lorsque celui-ci, de sa propre autorité, a supprimé la visite des malades pour la maison de Lyon.

Le désir des Sœurs elles-mêmes allait d'ailleurs dans ce sens :

« Nos premières Mères et Sœurs, écrit sainte Chantal, n'auraient jamais voulu parler d'autre chose que de l'oraison... (37) ». « C'est la vérité que l'on pratiquait des rares et excellentes vertus, mortifications et charités en ce commencement et cela dura environ cinq ans avec une ferveur d'esprit non pareille. Il n'y avait que les premières professes employées à de telles sorties, et non les novices, mais tout à coup nous nous trouvâmes changées et avec un désir de la clôture (38) ».

Les visitandines d'Annecy, dans leur édition des Œuvres, réagissent plusieurs fois contre les interprétations qui ne tiennent pas compte de tous ces textes ou qui en dévient la portée.

« Voilà donc, écrivent-elles à propos d'une lettre à Madame de Chantal citée plus haut, tel qu'il se présentait à l'esprit du saint le 16 août 1607, ce qu'on a appelé le premier plan de la Visitation. Plus d'un historien s'est donc mépris (39) en laissant entendre que l'Evêque de Genève avait voulu établir tout

(36) *Œuvres*, t. XXV, p. 226-227.
(37) *Vie et Œuvres*, t. I, p. 359.
(38) *Vie et Œuvres*, t. II, p. 306.
(39) L'historien visé ici est surtout Mgr Em. Bougaud qui, dans son *Histoire de Sainte Chantal* (2 vol., Paris, 1874, 1909), esquisse parfois au passage une comparaison entre les Visitandines et les Filles de la Charité : « La Sœur de Charité, rêvée par le saint évêque de Genève, écrit-il, était une création réservée à saint Vincent de Paul... Ses filles (de saint François de Sales) devaient être employées aux œuvres de charité, etc... » (t. I, pp. 376-377, édit. 1909). Si Bougaud s'arrête encore à cette comparaison, c'est probablement parce qu'il ne connaissait pas tous les écrits du saint et en particulier sa réponse à Mgr de Marquemont, peut-être aussi pour avoir simplement négligé la lettre au conseiller d'Etat Ranzo citée plus haut.
Un autre historien plus récent fait sienne l'opinion de Bougaud : c'est le Père Coste, en son ouvrage *Monsieur Vincent* (Paris-Bruges, 1934, t. I, p. 108). Il se base surtout sur le témoignage de Mgr Camus qui écrit trente ans après l'événement (*L'esprit du Bienheureux François de Sales*, VI[e] partie, section 10, édition de 1640, t. II, p. 418). Mais ce témoignage, dit justement Trochu, « ne saurait annuler l'aveu direct du saint lui-même » (Mgr François Trochu, *Saint François de Sales*, t. II, p. 404, n. 2. Ces deux volumes

d'abord un Ordre simplement hospitalier... Cette part de Marthe, déjà inégale, le saint, quand il songea plus tard à réglementer les choses, la réduisit si bien par les restrictions minutieuses dont il l'entoura, que celle de Madeleine s'en trouva d'autant augmentée et devint prépondérante. En fait dès les premières années de l'Institut, les œuvres de charité extérieure n'eurent qu'une part très secondaire, tandis que les exercices de la vie contemplative prédominèrent toujours, étant regardés comme seuls essentiels à l'esprit de la Visitation (40) ».

L'ensemble de ces textes, leur concordance, permettent donc de conclure avec Bremond : « Quelque forme qu'elle ait prise à ses débuts ou qu'elle doive prendre à l'avenir, la communauté religieuse créée par saint François de Sales appartient à la famille des ordres contemplatifs. Quoi qu'on en ait dit cela me paraît l'évidence même (41) ».

B) *Conceptions juridiques* de saint François de Sales :

Malgré son caractère contemplatif, la nouvelle Congrégation présentait certaines particularités d'organisation qui devaient paraître hardies à un canoniste du XVII^e^ siècle. Si pourtant saint François de Sales n'a pas hésité à réaliser son projet, s'il n'a pas été embarrassé par les difficultés que pouvait lui opposer le droit canonique, c'est parce que ses conceptions juridiques sur l'état religieux des femmes étaient assez larges. Par son interprétation pratique et même théorique de la législation sévère du XVII^e^ siècle, par sa conception de la vie religieuse, saint François de Sales nous apparaît, en ce siècle d'évolution, comme un des pionniers de la tendance large; Mgr de Marquemont, au contraire, nous apparaîtra comme un représentant de la tendance plus rigide.

Saint François de Sales expose ses idées dans deux documents : d'abord, en 1614, dans une « préface pour l'instruction des âmes dévotes, sur la dignité, antiquité et variété des Congrégations (42) »; puis, en 1616, dans sa réponse au Mémoire que Mgr de Marquemont lui avait adressé au sujet de la Visitation (43) (le Mémoire de l'archevêque est du 20 janvier 1616, la réponse est du 2 février suivant).

Dans la « préface de 1614 », saint François de Sales s'efforce de justifier l'existence des Congrégations en général aux yeux des personnes du monde; pour faire tomber les critiques qui voulaient y voir une innovation, il en fait remonter l'origine jusqu'aux temps apostoliques; au début il n'y avait que des Congrégations; la forme de « Religions » n'est intervenue que plus tard. A cette occasion saint François expose des idées assez originales sur la *distinction des états de perfection* :

(Lyon-Paris, 1942) sont l'ouvrage le plus récent et le mieux documenté sur saint François de Sales).

(40) *Œuvres*, t. XIII, p. 310, note 1. Les Visitandines reprennent cette protestation dans le t. XIV, p. 299, note 4, et dans la préface du t. XXI, p. CX.

(41) H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris, 1916, t. II : « L'invasion mystique », p. 568.

(42) *Œuvres*, t. XXV, p. 291 suiv.

(43) *Œuvres*, t. XXV, pp. 333-342.

« Les unes, dit-il, ont été réduites en terme de Religion formelle au moyen de la profession que l'on y fait par les vœux solennels...; les autres sont demeurées en titre de simple Congrégation, à la façon des anciennes. Toutes néanmoins sont en état de perfection, comme encor les femmes et filles qui, par vœu ou oblation manifeste, se sont dédiées à Dieu, bien qu'elles ne soient point rangées sous aucune Congrégation; puisque pour être en état de perfection il suffit que par une solennité publique on se soit dédié et obligé de servir Dieu en quelque façon convenable pour acquérir la perfection. Mais il faut en cet endroit considérer qu'il y a divers degrés en l'état de perfection comme tous les Docteurs l'avouent... Les Evêques tiennent le premier rang... Les Religieux de vœux solennels et parfaits tiennent le second rang...

Le troisième rang est de ceux qui par les vœux parfaits, mais simples, se sont rendus vrais Religieux : comme sont les étudiants de la très honorable Compagnie de Jésus...

Le quatrième rang est de certains Ordres que le Saint-Siège a reçu et approuvé en titre de Religion, encor qu'ils ne fassent pas tous les vœux essentiels, et que, de plus, ils ne fassent que des vœux imparfaits en comparaison des autres Religieux... Tels sont les chevaliers surnommés du Christ, en Portugal, et plusieurs autres qui sont tant en France qu'en Italie : tous lesquels, quoique plusieurs excellents docteurs nient pouvoir être nommés Religieux, néanmoins doivent être dits et tenus pour tels... puisque le Saint-Siège les accepte pour tels et les honore de ce nom.

Le cinquième rang appartient à toutes les autres Congrégations, tant d'hommes que de femmes, esquelles on s'oblige, soit par vœu simple, soit par oblation, soit par simple protestation et déclaration publique à la pratique des conseils évangéliques; lesquelles, bien qu'elles soient de beaucoup plus grande perfection que celles des Chevaliers mentionnés, quant à la pratique, ne sont pas néanmoins si avant dans l'état de perfection selon la police [le gouvernement] extérieure de l'Eglise, ni ne portent pas le titre de Religion entre ceux qui manient les affaires ecclésiastiques, puisque le Saint-Siège ne leur donne pas ce nom, ains les laisse sous le simple nom de Congrégations pieuses et dévotes, comme témoigne le docteur Navarre...

Le sixième rang est de ceux qui, hors de Congrégation, font profession spéciale de vivre dévotement par quelque vœu, oblation ou protestation manifeste (44) ».

Il n'est pas moins étonnant de trouver chez lui, affirmée et justifiée, la *distinction entre Religion et Congrégation.*

On trouve d'abord chez lui une *distinction de mots.* Quand il traite de questions juridiques, le terme « Congrégation » employé seul est le plus souvent le terme générique qui englobe les « Religions » et les « simples Congrégations ». Ainsi parle-t-il, dans sa préface de 1614, de « la différence que l'on observe entre l'érection et l'institution des Congrégations qui portent le titre de Religion, et les Congrégations qui sont marquées du seul nom de simple Congrégation », et un peu plus loin il parle des « Congrégations qui sont érigées en titre de Religion (45) ».

Cependant son vocabulaire n'est pas absolument constant; plusieurs fois il oppose le terme « Congrégation » sans adjectif au terme « Religion ».

(44) *Œuvres,* t. XXV, pp. 297-300.
(45) *Œuvres,* t. XXV, p. 302 suiv.

Même si le vocabulaire varie, la distinction existe indubitablement, toujours constante dans son fond, et apparaît clairement comme fondamentale pour saint François; souvent elle revient de façon explicite, parfois elle est supposée par sa façon de s'exprimer. Il la présente d'ailleurs comme un fait connu et au moins toléré, sinon négativement approuvé, par l'autorité du Saint-Siège. Ainsi dans la préface aux Constitutions de 1618 :

« Il y a donc eu ci devant et a encor en ce temps des Congrégations de femmes consacrées à Dieu, en deux sortes : car les unes ont été établies en titre de Religion par les vœux solennels, et les autres en titre de simple Congrégation ou par les vœux simples, ou par l'oblation, ou par quelque autre sorte de profession sacrée (46) ».

Dans sa réponse au Mémoire de Mgr de Marquemont, il avait déjà écrit :

« il suffit de savoir que de telles Congrégations sont en usage dans l'Eglise de Dieu entre les Pasteurs les plus réformés et dignes d'imitation (47) ».

De même la distinction est-elle implicitement supposée lorsque, dans ce même document, il envisage deux solutions possibles pour la Visitation : ou bien on maintiendrait la forme de simple Congrégation en ajoutant la clôture perpétuelle; ou bien on la transformerait en Religion formelle (48).

Plus longuement et pour ainsi dire « ex professo », dans la « préface de 1614 » il traite des éléments de distinction, qui sont les vœux, la clôture et l'approbation requise.

Son *concept de Religion formelle* est très clair et correspond bien à la législation canonique du XVII[e] siècle. On entend par Religions les Instituts dans lesquels on fait profession de vœux solennels, qui comportent la clôture absolue et perpétuelle telle qu'elle est prescrite par le Concile de Trente, et pour lesquels est requise l'approbation ou l'érection du Saint-Siège,

« car nulle Religion ne peut être instituée sans l'expresse approbation du Siège Apostolique, ayant été ainsi déterminé au Concile de Latran (49) ».

Le *concept de Congrégation,* dans la pensée de saint François de Sales, est plus large : il comprend presque toutes les formes de vie plus ou moins religieuse qui ne peuvent être englobées dans le concept de Religion proprement dite.

En ce qui concerne les *vœux,* l'extension du concept est très vaste : évidemment elles ne comportent pas les vœux solennels,

« les simples Congrégations n'étant pas instituées pour les seuls exercices de l'oraison, ains encore pour plusieurs autres, et étant introduites en l'Eglise

(46) *Œuvres,* t. XXV, pp. 6-7.
(47) *Œuvres,* t. XXV, p. 333.
(48) *Œuvres,* t. XXV, p. 339 suiv. La même idée est reprise dans une lettre au P. Guérin qui négociait à Rome les affaires de la Visitation : mars 1618, *Œuvres,* t. XVII, p. 186 suiv.
(49) *Œuvres,* t. XXV, p. 302.

pour des louables et sacrées retraites esquelles on ne solennise pas les vœux... (50) » ;

mais à part cela toutes les formes possibles sont admises, le mode d'engagement étant très variable selon les Congrégations :

« on s'oblige soit par vœu simple, soit par simple protestation et déclaration publique à la pratique des conseils évangéliques (51) » ; « ou par les vœux simples, ou par l'oblation, ou par quelque autre sorte de profession sacrée (52) » ; ou même « seulement par une simple volontaire entrée par laquelle on se range en icelles, ainsi que l'on fait en la Congrégation de l'Oratoire de Rome, en laquelle on ne fait point de vœu, ni de serment, ni d'oblation manifeste, mais il est même expressément ordonné que jamais nul de ceux qui y sont n'ait à prétendre d'introduire aucune telle obligation (53) ».

Sur la *clôture,* les points de vue de saint François de Sales sont très clairs et explicites :

« Quant aux Congrégations de femmes et filles, l'un des principaux moyens pour leur acheminement à la perfection a toujours été la clausure ou reclusion que le très sacré Concile de Trente réduit à deux points » (à savoir : sorties très rares; entrées des femmes seulement en cas de nécessité et avec une permission écrite). « Ce sont donc ces deux articles nécessaires de la clôture des monastères, qui, comme a sagement remarqué le docteur Navarrus, n'obligent que les Congrégations qui sont érigées en titre de Religion (54) ».

Il insiste même pour une interprétation large des prescriptions de ce Concile :

« le Concile de Trente étant sainement entendu n'oblige pas à la plus rigoureuse (clôture)... ; les pieuses et dévotes Congrégations, qui ne sont pas érigées en titre de Religion seront très suffisamment acheminées à la perfection de la vie chrétienne si elles observent fidèlement une moyenne clausure (55) ».

En 1616, saint François

« acquiesce à l'établissement de cette Congrégation en titre de simple Congrégation sous la condition d'une clôture perpétuelle, toute telle qu'elle est marquée au Concile de Trente pour les Religieuses formelles et sous cette douce et bénigne interprétation que, comme à Rome et en Italie, presque partout on estime une suffisante cause pour faire entrer les filles du monde es monastères quand elles ont besoin et volonté d'y être instruites, on puisse aussi y faire entrer les femmes et filles qui auront besoin et volonté de s'y retirer un peu, afin de mettre ordre et restaurer leur conscience; puisque cette nécessité est grande et les fruits de ces entrées plus grands qu'il ne se peut dire (56) ».

N'a-t-il pas donné ce conseil un jour à une supérieure des Ursulines :

---

(50) *Œuvres,* t. XXV, p. 315.
(51) *Œuvres,* t. XXV, p. 299.
(52) *Œuvres,* t. XXV, p. 6.
(53) *Œuvres,* t. XXV, p. 305.
(54) *Œuvres,* t. XXV, p. 310.
(55) *Œuvres,* t. XXV, p. 315.
(56) *Œuvres,* t. XXV, p. 339.

« Je vous dirai sans hésiter que vous ne devez nullement vous obliger à la clôture; votre Institut ne tend pas à cela. A Milan, d'où je viens, il y a quantité de Congrégations, mais pas une n'observe la clôture, ains sortent pour de certaines causes limitées et gagnent beaucoup en leurs sorties (57) » ?

Au sujet de *l'autorité compétente pour l'érection,* saint François défend longuement son point de vue, surtout dans sa réponse aux observations de l'archevêque de Lyon qui lui opposait l'incompétence totale de l'évêque. En général, affirme-t-il, l'autorité de l'évêque du lieu suffit pour ériger canoniquement une véritable Congrégation, tandis qu'elle ne suffit pas pour une Religion proprement dite.

Les preuves qu'il apporte, avec quelque véhémence, à l'appui de son affirmation peuvent paraître, du moins certaines, assez étranges. Il faut d'abord noter qu'il n'en appelle jamais au IV^e^ Concile du Latran (1215) à propos des Congrégations; il l'invoque seulement pour les Religions, ce qui semble bien indiquer que, selon lui, les Congrégations ne tombent pas sous le coup de la prohibition d'Innocent III. D'ailleurs, déclare-t-il, le motif pour lequel les Religions ont besoin de l'approbation apostolique ne vaut pas pour les Congrégations; en effet,

« presque toutes les Religions, depuis plusieurs centaines d'années, prétendent toujours de se pouvoir étendre en toute l'Eglise, sous l'obéissance d'un Général qui gouverne partout leurs Congrégations, sans dépendance de la juridiction ordinaire des Evêques : ce qui ne se peut faire que par la puissance générale du Saint Siège Apostolique, étant raisonnable qu'un Ordre qui se répand sur tout le corps de l'Eglise en ait le congé du directeur universel d'icelle... Or il ne suffirait pas pour cela qu'elle fut approuvée par aucun évêque particulier, car l'autorité des évêques particuliers ne s'étend pas sur toute l'Eglise... Mais quant aux simples Congrégations, elles ne sont point exemptes de l'autorité ordinaire, ains demeurent avec le reste du peuple en l'obéissance spirituelle des évêques des lieux où elles sont établies (57bis). Elles n'ont point de juridiction ni aucune puissance qui s'étende hors d'une seule maison; de sorte que, comme elles n'ont point de dépendance hors des diocèses esquels elles sont, aussi l'Eglise les a toujours tenues pour suffisamment autorisées et canoniquement instituées quand elles ont été érigées et approuvées par l'autorité des évêques des lieux où elles se trouvent instituées, ne plus ne moins que les sociétés et autres confréries pieuses; les Ordinaires demeurant, quant à cela, en leur ancienne autorité, puisqu'elle ne leur a été limitée que pour le regard des Congrégations lesquelles, selon le style de ce temps, portent le titre de Religion... (58) ».

D'ailleurs, à quoi bon s'évertuer à construire tous ces raisonnements ? Le confirmatur des faits lui ôte tout scrupule...

« Mais pour ne point s'amuser à prouver une chose qui est si évidente, la coutume, qui donne loi aux lois, ou qui du moins leur sert d'authentique interprète, nous ôte de toute difficulté en cet endroit (59) » ;

(57) Lettre à la Mère de Vesvre, juin 1613, *Œuvres,* t. XVI, p. 18-19.
(57bis) Cfr F. J. Callaghan, S. J., *The centralization of Government in pontifical Institutes of Women with simple vows,* Rome, 1948.
(58) *Œuvres,* t. XXV, pp. 300-302.
(59) *Œuvres,* t. XXV, p. 303.

et là il cite l'exemple du diocèse de Milan.

Plus tard, dans sa réponse aux observations de l'archevêque, il reprend cet argument des faits et invoque encore l'exemple des évêques de la province de Milan. Cette province comptait beaucoup de Congrégations diverses, et il en concluait « que ces érections étaient pleinement au pouvoir des évêques, d'autant plus que cette province-là est avouée la mieux disciplinée qui soit en Italie (60) ».

Les modèles auxquels il se réfère le plus souvent, et dont l'existence justifie à ses yeux sa propre fondation, sont les Congrégations du cardinal Borromée dans le diocèse de Milan, et la Congrégation des Oblates qui, fondée par sainte Françoise Romaine à Rome même, est, dit-il, « non seulement tolérée, mais approuvée expressément par le Saint Siège et grandement louée comme une manière de vivre sainte; témoin Navarre (61) ».

Appuyé sur ces motifs, saint François de Sales ne pense pas que son œuvre soit une innovation complète; il ne croit pas non plus outrepasser ses pouvoirs établis sur de tels arguments théoriques et pratiques. Il se trouve encore plus sûr de lui quand il peut dire au sujet de la Visitation :

« On en fit parler à Sa Sainteté, laquelle témoigna de la trouver bonne, accorda des Indulgences et bénédictions. ...En l'affaire de Madame des Gouffiers, on exprima qu'elle était en la maison de la Congrégation des Oblates d'Annecy, et ni le nom ni la chose ne fut point trouvé étrange : signe manifeste qu'elle est de l'espèce des Instituts qui sont suffisamment approuvés quand ils sont érigés par les Evêques, desquels les actions n'ont pas besoin d'approbation spéciale, sinon es cas que le Saint Siège s'est expressément réservé (62) ».

C) *La Visitation et le droit canonique du XVII^e siècle :*

Saint François de Sales a-t-il voulu établir de vraies religieuses ?

(60) *Œuvres,* t. XXV, p. 333.

(61) *Œuvres,* t. XXV, p. 337. Quelle est la valeur de cette affirmation ? La Congrégation des Oblates de la Tour des Miroirs était-elle vraiment louée par le Saint-Siège ? Monseigneur de Marquemont prétend que ce monastère a failli être supprimé (*Œuvres de S. François de Sales,* t. XXV, p. 326). Cependant deux textes semblent bien appuyer les dires de saint François : D'abord le témoignage de Navarre lui-même, casuiste fréquemment cité par saint François, qui écrivait juste à la fin du XVI^e siècle. Ses *Consilia seu responsa* (Venise, 1601) contiennent deux consultations au sujet des Oblates de Sainte Françoise Romaine (Liv. III, *De statu Monachorum,* cons. 6 et 7). Pour prouver qu'elles ne sont pas des moniales, il argumente sur une « commission » qu'aurait donnée le Pape Eugène « ad probandum modum vivendi earum, si talis esset qualis ei referebatur » (cons. 6). Dans le cons. 7, il leur rappelle qu'elles sont tenues seulement « ad servandam obedientiam et suum peculiarem vivendi modum, iuxta formam statutorum suorum, approbatam quidem a Sede Apostolica pro bono et sancto vivendi modo, sed non pro vere illa et alia religione quae facit profitentes esse veras monachas ».

L'autre texte est de saint Robert Bellarmin qui, le 29 déc. 1616, répondait à saint François; sa lettre contient cette affirmation : « Et nunc, etiam Romae, floret valde Monasterium nobilium feminarum a S. Francisca Romana institutum, in quo tamen, neque clausura est, neque solemnis illa professio » (*Œuvres de saint François de Sales,* t. XVII, p. 418).

(62) *Œuvres,* t. XXV, p. 333-334.

Certes c'est au but spirituel qu'il accorde la priorité d'intérêt; mais pour que son œuvre présente quelque garantie de solidité et puisse tenir quand serait passé l'enthousiasme du début, il a bien dû songer à une organisation juridique...

Pour savoir ce que sont les Visitandines au regard de la législation canonique de l'époque, étudions-en les divers éléments.

Les *termes employés* pour désigner les Visitandines varient assez souvent; presque indifféremment il les appelle « Sœurs » ou « Dames »; il parle de « Maisons » ou de « Monastères », de « Congrégation » ou d'« Institut ». Jamais cependant il ne leur applique le terme de « Religion », ce qui est déjà significatif.

Une étude des *modèles dont il se réclame* serait plus utile pour connaître la nature juridique de la Visitation. Très souvent en effet, saint François déclare qu'il fonde une Congrégation selon un modèle déterminé préexistant :

« Cette Congrégation a été dressée sur le modèle d'autres semblables établies à Milan par le grand serviteur de Dieu, saint Charles (63) ». « Cette Congrégation a été dressée et procurée sur l'exemple de celles qu'à même intention furent instituées par saint Charles, cardinal Borromée, en son diocèse de Milan, et celle de sainte Françoise à Rome (64) ».

Dans la préface aux Constitutions de 1618, après la distinction entre Religions et Congrégations, il ajoute :

« Ainsi le très glorieux saint Charles, miroir des prélats de ce temps, et, à son exemple, les révérendissimes Evêques de sa province ont érigé plusieurs Congrégations de diverses façons... Ainsi sainte Françoise, divinement inspirée, institua la maison de la Tour des Miroirs en titre de simple Congrégation, qui est encor en grande splendeur de piété à Rome; comm' aussi à Crémone, la Congrégation des Vierges de Notre Dame... Or mes très chères filles, votre Congrégation a été jusqu'à présent de cette seconde sorte (65) ».

Or, selon les textes de Navarre auxquels se réfère souvent saint François de Sales, les Dames de la Tour des Miroirs sont seulement des Oblates et non des moniales, même si beaucoup font les vœux par dévotion personnelle, et la raison est celle-ci : « eo quod non emiserunt tria substantialia vota in aliqua religione per Sedem Apostolicam approbata »... « licet sit approbatus (leur mode de vie) pro licito vivendi modo (66) ».

De même, les Instituts de saint Charles Borromée semblent n'être des Congrégations qu'au sens large, pour autant que nous puissions le comprendre : ce serait le cas des « Guastales » érigées en 1557 et qui ne font pas de vœux mais une simple promesse; le cas aussi de la « Compagnie de Sainte Anne » dont saint Charles lui-même avait

(63) Lettre à la duchesse de Mantoue, nov. 1613, *Œuvres*, t. XVI, p. 106.
(64) *Œuvres*, t. XXV, p. 213; cfr aussi p. 349.
(65) *Œuvres*, t. XXV, p. 6-7.
(66) Navarre, *o.c.*, liv. III, *De statu monach.*, cons. 6.

établi la Règle en 1570. Ces personnes sont peut-être en « état de perfection », au moins au sens large; elles ne sont pas de vraies « religieuses ». Ce n'est d'ailleurs pas ce que saint François cherche en ses modèles; les éditeurs de ses Œuvres notent à juste titre :

« Dans la Congrégation de Sainte Françoise Romaine, ce n'est pas seulement le nom de ses religieuses qui lui avait plu tout d'abord; leur vie séparée du monde, qui n'exigeait pas un costume monastique, et s'accommodait des vœux simples annuels et de l'absence de clôture, avait souri au saint, ce cadre extérieur, souple et aisé, lui ayant paru suffisant pour servir de bordure et de haie à la vie intérieure de ses filles (67) ».

La *pratique des conseils* est certes en honneur et en vigueur dans la nouvelle Congrégation; ce point essentiel en constitue la base. Saint François s'en félicite dans une lettre au cardinal Bellarmin (10 juillet 1616) : « Castitatem ac sacram pudicitiam sanctissime colunt, obedientiam simplicissime amplectuntur, paupertatem religiosissime sequuntur (68) ».

Nous avons vu ce que pensait saint François de *la clôture*. A ses filles d'Annecy il n'impose donc qu'une clôture très souple, qui s'ouvre largement pour l'entrée des femmes mariées désireuses d'accomplir une retraite à l'intérieur du monastère, qui puisse s'ouvrir aussi, régulièrement, pour certaines sorties : d'abord aux veuves encore chargées d'affaires temporelles, et aussi à celles qui seront envoyées chaque jour au service des pauvres et des malades.

Une question obscure est celle des *vœux*. Il est difficile de savoir avec certitude si les Visitandines ont émis des vœux dès le début ou au moins avant la transformation en Religion formelle. Les textes du saint ne sont pas clairs sur ce sujet.

Le 20 juillet 1610, il écrivait à Philippe de Quoex :

« Après leur noviciat, on les reçoit solennellement, non point aux vœux, car on n'en fait point de solennel, mais à l'établissement ou dédidace, à la forme que le Bienheureux Cardinal Borromée a dressée pour les Ursulines, peu de choses changées. Néanmoins elles font le vœu de Chasteté simple (69) ».

A cette époque elles semblent donc n'avoir que le vœu de chasteté, bien que les termes « on n'en fait point de solennel » puissent laisser subsister quelques doutes. Probablement ont-elles continué ainsi pendant plusieurs années; cela suffisait pour elles au début. Une note des éditeurs indique en quelle année commencèrent les vœux proprement dits :

« Le renouvellement de l'oblation se fit le dimanche dans l'octave de l'Epiphanie jusqu'en 1615, cette année-là le saint fondateur modifia la formule de la profession et détermina que les Sœurs, au lieu d'une simple oblation feraient des vœux (70) ».

---

(67) *Œuvres*, t. XV, p. 30 note.
(68) *Œuvres*, t. XVII, p. 239-240; cfr aussi p. 201.
(69) *Œuvres*, t. XIV, p. 328.
(70) *Œuvres*, t. XVII, p. 104, n. 7.

Malheureusement les Visitandines n'apportent aucun texte ni aucune référence à l'appui de cette affirmation; peut-être s'appuient-elles sur les « Annales du premier Monastère » encore manuscrites...

La rédaction de 1613 des Constitutions comporte un article sur les vœux. Il prévoit que, avant de se présenter à l'oblation, toutes devront faire vœu de chasteté; les novices pourront aussi faire vœu de pauvreté et d'obéissance, mais seulement « avec l'avis du Père spirituel et le congé de la Supérieure »; cependant cette permission ne sera donnée qu'« avec réserve qu'icelle Supérieure les puisse casser toutes les fois que bon lui semblera (71) ».

Monseigneur de Marquemont, dans son Mémoire de janvier 1616, semble bien supposer, par la manière dont il s'exprime, que les Visitandines ont les vœux simples; faisant la comparaison entre les Congrégations d'Italie et la Visitation, il dit en effet :

« si l'on veut inférer de celles-là à celle-ci, il en faut trouver quelques-unes qui lui soient du tout semblables, et signamment en donner une en laquelle il y ait communauté, église, chœur, Saint Sacrement, habits de religieuses, profession des trois vœux »... et plus loin il observe : « l'on remarque aussi que les paroles de l'oblation contiennent vœux de chasteté, pauvreté et obéissance (72) ».

D'où on peut assurément conclure à l'existence des vœux simples à la Visitation au moins à partir de l'année 1615.

La rédaction des Constitutions de 1616-1617 comporte aussi quelques articles sur l'émission et le renouvellement des vœux (art. 42, 43, 45) et fournit même un formulaire à cet usage. Pour les premiers vœux la formule est celle-ci :

« O mon Dieu, je vous fais vœu de perpétuelle chasteté, et de vivre à jamais en votre Congrégation de céans pour vous y servir en obéissance et pauvreté, selon les règles et Constitutions d'icelle Congrégation (73) ».

La condition des Visitandines permet donc à saint François d'écrire à Mère Favre, supérieure de Lyon, en décembre 1617 :

« Vos vœux... sont aussi forts que les vœux de tous ordres de Religion pour obliger la conscience des Sœurs à leur observance (74) ».

Ils ne diffèrent, assure-t-il, que par les effets juridiques, qui d'ailleurs lui importent assez peu.

D'*approbation apostolique,* évidemment il n'y en eut pas, et il ne pouvait pas y en avoir étant donnée la législation canonique en vigueur. Saint François le savait bien; aussi ne fit-il jamais une telle demande. D'ailleurs nous avons vu plus haut comment il envisageait la question.

(71) Art. 16 : *Œuvres,* t. XXV, p. 245.
(72) *Œuvres,* t. XXV, p. 326 et 329.
(73) *Œuvres,* t. XXV, p. 410.
(74) *Œuvres,* t. XVIII, p. 132.

Si donc, après cette analyse, nous voulons esquisser une comparaison entre les éléments requis par le droit canonique (cfr chapitre I) et la Visitation première forme, nous devons conclure sans hésiter que la nouvelle Congrégation manque des éléments essentiels pour constituer des moniales, c'est-à-dire de vraies religieuses : pas d'approbation apostolique, pas de vœux, au moins solennels, pas de clôture suffisante.

Mais cela, saint François le savait bien; il le déclare lui-même, le 27 avril 1617, dans une lettre à un gentilhomme :

« J'ajoute encore un point très important : cette Congrégation, n'ayant pas les vœux solennels d'obéissance, chasteté et pauvreté, bien que ces trois vertus s'y observent strictement, n'est pas un Ordre religieux formel, mais une Congrégation d'Oblates. Sa Sainteté aimerait peut-être qu'on en fit un Ordre religieux, avec l'obligation de la clôture selon les prescriptions du Concile de Trente; cela me serait facile pourvu qu'elle voulut bien agréer que les choses fussent déterminées suivant le Mémoire (75) ».

(Ce Mémoire est la réponse aux observations de l'archevêque de Lyon). Dans le même sens il écrit le 10 juillet 1616 au cardinal Bellarmin :

« Habemus hic et Lugduni unam et alteram virginum et viduarum Congregationem, quae, licet verius Oblatae quam veri nominis Religiosae aut Moniales censendae sint, tamen castitatem ac sacram pudicitiam sanctissime colunt, obedientiam simplicissime amplectuntur, paupertatem religiosissime sequuntur (76) ».

Mais il est évident que cela lui importe fort peu; il ne se soucie guère de la forme et du titre juridique; il sait bien en effet que certaines nouveautés, essentielles au but de la Visitation, ne peuvent s'accorder avec la forme de « Religion ». Il veut avant tout que ce soient des femmes consacrées, vouées au service de Dieu, séparées du monde... rien de plus.. La forme adoptée importe peu pourvu que soit convenablement sauvegardé le but de la Congrégation, c'est-à-dire pourvu que soient écartées les trop grandes austérités corporelles et le grand Office des clercs, et qu'on puisse se contenter d'une clôture large. Il veut bien qu'elles soient religieuses, mais dans la mesure où cette qualité, cet état, peuvent s'accorder avec son but particulier.

Lorsque Mère Favre ne savait que répondre à l'archevêque de Lyon qui insistait pour faire de la Visitation une Religion formelle, saint François lui écrit, le 2 février 1616 :

« Je lui laisse le choix sans réserve quelconque, hormis celle de la principale fin de notre Congrégation : ...que les veuves, au moins en leur habit vidual, y puissent être par manière de retraite jusques à ce que, défaites de tous empêchements, elles puissent faire la profession et prendre l'habit; et que les fem-

(75) *Œuvres*, t. XVII, p. 202 (traduit de l'italien).
(76) *Œuvres*, t. XVII, p. 239-240.

mes du monde y puissent avoir entrée, pour s'exercer et résoudre à la dévotion selon les occurrences ».

Tout le reste importe peu, ajoute-t-il dans la même lettre,

« étant chose indifférente que le bien de la Congrégation se fasse en une sorte ou en l'autre. Or mon sentiment était qu'il se ferait mieux en titre de simple Congrégation, où la seule charité et crainte de l'Epoux servirait de clôture, avec la retraite que la bienséance de telles assemblées requiert... Les Congrégations et les Religions ne sont point différentes devant la divine Majesté, car, selon icelle, les vœux des unes sont aussi forts que ceux des autres; et le titre de Congrégation n'étant pas si spécieux ni honoré, m'en plaisait davantage (77) ».

III. LES CAUSES DE LA TRANSFORMATION

Tout marche bien, et la Visitation se maintient ainsi sous sa première forme sans difficultés pendant six ans, jusqu'en 1616. La Congrégation est très estimée, beaucoup de femmes veulent y faire leur entrée, ou du moins désirent faire sa connaissance. Certes quelques critiques se font jour assez rapidement; mais elles n'ont pas une importance telle qu'elles doivent entraîner un changement. Une nouvelle maison se fonde à Lyon le 2 février 1615, à la demande d'un certain nombre de femmes pieuses et même de Monseigneur de Marquemont en personne. Mais c'est précisément de cette deuxième maison que vont naître les difficultés : d'abord l'archevêque supprime les sorties pour la visite des pauvres et des malades.

« Monseigneur l'Archevêque, écrit sainte Jeanne de Chantal, pour de dignes considérations, ne jugea pas que dans cette grande ville l'on put continuer l'exercice du service des pauvres, et trouva qu'il était mieux pour des Filles qu'elles eussent la clôture absolue (78) ».

Le 20 janvier suivant (1616), l'archevêque envoie à saint François de Sales un curieux document dans lequel il a exprimé toutes ses objections contre la Visitation et les modifications nécessaires (79). Sans tarder saint François se soumet à ces exigences; en 1618 il obtient lui-même du Pape un décret qui érige la Visitation en Religion formelle sous la Règle de saint Augustin.

Quelles influences ont concouru à provoquer cette transformation ? Les critiques et l'opposition de l'archevêque suffisent-elles à l'expliquer ?

A) *Influence de la législation en vigueur ?*

La législation canonique qui régissait les Instituts religieux en ce

(77) *Œuvres*, t. XVII, p. 138.
(78) Migne, I, col. 1245-1246.
(79) *Œuvres*, t. XXV, p. 322-332.

début du XVII[e] siècle semble avoir influé fort peu sur les destinées de la Visitation.

Certes, *en droit,* elle était tout à fait opposée au nouvel Institut, puisque, d'une part elle ne permettait l'existence d'aucune Congrégation, d'autre part le droit canonique s'opposait à l'érection de la Visitation en titre de Religion formelle à cause de son régime même (entrées, sorties, vœux simples, petit Office...).

C'est bien ce que répond le cardinal Bellarmin, alors à Rome, à une consultation de saint François de Sales : « Certum est cum illis tribus conditionibus obtineri non posse ab Apostolica Sede, ut confirmetur vera monastica professio ([80]) ».

Mais *en fait* cette législation était trop sévère pour pouvoir être pleinement observée. La Visitation aurait pu se maintenir dans sa forme première, bénéficiant comme d'autres d'une tolérance générale du Saint-Siège. Bellarmin lui-même l'affirme dans la même lettre à saint François de Sales :

« Sed tamen interim consilium dabo... Ego igitur retinerem virgines et viduas istas in statu in quo sunt, nec mutarem quod bene se habet; nam ante tempora Bonifatii VIII ([81]), erant in Ecclesia Sanctimoniales... quarum saepe mentionem faciunt sancti Patres... sed non erant ita clausae in monasteriis, ut non exirent quando opus erat. Nec ignorat Amplitudo vestra, coram Deo vota simplicia non minus obligare, nec minoris meriti esse quam solemnia; solemnitas enim, ut etiam clausura, inchoata est ecclesiastico instituto ab eodem Bonifatio VIII. Et nunc, etiam Romae, floret valde Monasterium nobilium feminarum a S. Francisca Romana institutum, in quo tamen neque clausura est, neque illa solemnis professio.

Proinde si in ista regione, sine clausura et sine professione virgines et viduae tam sancte vivunt, ut audio, et simul prodesse possunt saecularibus, non video cur ista ratio vivendi mutari debeat ».

B) *Influence de l'archevêque de Lyon :*

Une législation canonique défavorable ne suffit donc pas, pratiquement, à rendre raison de la transformation. C'est Monseigneur de Marquemont, archevêque de Lyon, qui en porte seul la responsabilité immédiate. On ne trouve pas trace, dans les écrits de saint François de Sales, de quelque autre intervention positive et explicite, ni de quelque autre opposition de nature à exiger un changement. Le seul document qui nous permette d'expliquer l'intervention et les exigences de l'archevêque est le fameux Mémoire du 20 janvier 1616. A travers ses objections que nous analyserons, on n'a pas de peine à découvrir ses idées, son esprit juridique, son tempérament rigoriste et un peu timoré, qui sont la cause profonde de son opposition.

Ses *conceptions juridiques,* qui sous-tendent ses objections, ne sont

(80) Lettre du 29 décembre 1616, *Œuvres de saint François de Sales,* t. XVII, p. 418.

(81) Bellarmin fait ici allusion à la Constitution *Periculoso,* par laquelle Boniface VIII, en 1298, réglementait strictement la clôture (c. 1, III, 16 in VI°).

pas exposées systématiquement, mais elles apparaissent clairement dans son Mémoire. Evidemment elles sont à l'opposé de celles de saint François de Sales.

Certes l'archevêque connaît la distinction entre Religions et Congrégations ([82]) ; en effet, quand il étudie l'avenir de la Visitation, il envisage le cas où saint François de Sales voudrait conserver la forme de simple Congrégation. Mais s'il la connaît, il ne l'admet pas théoriquement ; il la rejette formellement comme opposée à la législation en vigueur ; il s'appuie pour cela sur la prohibition du Concile du Latran qu'il interprète de façon stricte. Il argumente à partir du but visé par Innocent III, qui voulait éviter la confusion.

« L'on remarque aussi, déclare-t-il, que les paroles de l'oblation contiennent vœux de pauvreté, chasteté et obéissance... L'on doute si tels vœux publics et avec solennité ecclésiastique se peuvent faire avec l'autorité des Ordinaires, sans autorité et approbation apostolique, et croit-on qu'il n'y a pas d'exemple de cela en l'Eglise, ains cela semble directement contraire à la disposition des Conciles du Latran et de Trente qui portent défense d'introduire aucune sorte de Religion nouvelle sans l'approbation du Saint-Siège... Et ne semble pas assuré de recourir à la distinction des vœux solennels et simples, et des Congrégations et Religions ; car, outre que ce serait éluder l'intention des dits Conciles, qui a été d'empêcher les nouveautés et diversités en l'Eglise... il est apparent que cette prohibition s'étend aux Congrégations que voudraient introduire les Evêques, puisqu'elle requiert l'approbation apostolique... (Les Evêques) peuvent ériger des Congrégations et confréries séculières tant qu'ils voudront. Mais nous disons qu'ils ne peuvent pas, sous le nom de Congrégation ou Collège, ériger des assemblées qui aient toutes les marques et l'essence encor des Religions, en sorte qu'il n'y ait à dire que le nom : les trois vœux, la communauté, l'église, le chœur,... les divins offices ([83]) ».

Selon lui, conformément à la lettre des lois canoniques, il ne peut pas y avoir de religieuses vraies hors d'une Religion approuvée du Saint-Siège. Il rejette donc totalement les Congrégations, leur niant même le droit d'exister. Seules ont droit de cité les Religions qui, avec l'approbation du Saint-Siège, comportent les vœux solennels (qui constituent les vraies religieuses) et observent la clôture stricte.

« Cette Congrégation n'est pas approuvée du Saint-Siège et,... en quelque manière et sous quelque loi qu'on la mette, les vœux qui se feront en icelle seront toujours vœux simples, et les filles veuves qui entreront en la Congrégation ne seront jamais proprement ni vraiment Religieuses ([84]) ».

Remarque : Il est intéressant de relever l'argument sur lequel il s'appuie pour exiger l'approbation apostolique et la clôture, — et plus encore de signaler l'argument sur lequel il ne s'appuie pas bien qu'il soit le plus solide.

Mgr de Marquemont raisonne uniquement à partir du Concile du

(82) Sans doute a-t-il eu connaissance, lors d'un voyage à Annecy, de la « Préface » de 1614.
(83) *Œuvres*, t. XXV, p. 329.
(84) *Œuvres*, t. XXV, p. 322.

Latran (et de Trente, mais sans doute par erreur) en ce qui concerne la nécessité de l'approbation pontificale. Pour l'obligation de la clôture, son existence, son extension, il s'appuie uniquement sur le Concile de Trente : « Les monastères lesquels en exécution du Concile on veut remettre la clôture auront fort que dire et de quoi se plaindre » (si on conserve la Visitation sans clôture) ([85]). De la Constitution de S. Pie V, *Circa Pastoralis*, pas un mot, pas même semble-t-il une seule allusion. Peut-on affirmer qu'il pense à cette Constitution quand il déclare, à propos des Oblates de la Tour des Miroirs : « On a parlé plusieurs fois de supprimer ce monastère; son antiquité et les Cardinaux parents des Religieuses l'ont conservé mais il est unique en Italie ([86]) » ? Pense-t-il aux exigences de Pie V lorsqu'il déclare peu probable l'approbation de la Visitation avec de telles conditions ? « Bien est vrai, dit-il, qu'il serait à propos de laisser cette oblation avec ces trois vœux si l'on peut le faire canoniquement »; mais il sera préférable, ajoute-t-il, de transformer la Visitation en véritable Religion,

« autrement, les Sœurs ne peuvent seulement être assurées d'avoir le consentement de Sa Sainteté, car, recherchée plusieurs fois d'autoriser icelles Congrégations, jamais elle l'a voulu faire : outre qu'il y a grande différence entre sa tolérance, et sa bénédiction et ses Indulgences... ne faut pas mettre en une seule Congrégation ce que l'on trouve toléré en diverses, car Sa Sainteté souffrant les choses singulières, l'on ne peut pas inférer qu'elle les veuille souffrir toutes ensemble ([87]) ».

Rien ne permet d'affirmer que ces textes contiennent une allusion à Pie V; en tout cas jamais il n'en parle explicitement, cette Constitution semble pour lui inexistante. On comprendrait facilement le silence de saint François de Sales; puisque les dispositions de Pie V lui étaient contraires, il était normal qu'il adopte à son sujet l'attitude la plus large. Mais dans le cas de l'archevêque, l'autorité de Pie V eût été le plus puissant argument pour soutenir sa thèse... Ce silence témoigne éloquemment que la Constitution de Pie V, trop sévère, n'a pas été pleinement mise en pratique, et même que la négligence dont elle a été l'objet a fini par la faire considérer comme n'obligeant plus.

Les conceptions juridiques de Mgr de Marquemont expliquent bien *ses objections au sujet de la Visitation* que nous trouvons exposées dans le Mémoire du 20 janvier 1616. Essayons de mettre en ordre les principales d'entre elles.

Notons d'abord qu'il ne parle pas de la visite des pauvres; il l'a déjà supprimée dans son diocèse, écartant ainsi la difficulté.

L'objection la plus grave selon lui, c'est l'*absence d'approbation apostolique*. « L'on met premièrement et principalement en considé-

(85) *Œuvres*, t. XXV, p. 327.
(86) *Œuvres*, t. XXV, p. 327.
(87) *Œuvres*, t. XXV, p. 328.

ration que cette Congrégation n'est point approuvée du Saint-Siège... (88) ». Déficience fondamentale, pense-t-il, qui peut entraîner de fâcheuses conséquences pour les Visitandines elles-mêmes, et surtout leur faire perdre l'estime dont elles jouissent dans le peuple.

Les Sœurs elles-mêmes d'abord supporteront mal de se trouver dans un état inférieur et de ne pas être vraiment religieuses, alors qu'elles accomplissent toutes les œuvres requises pour constituer un état religieux : « Il y a pour les filles du regret et du déplaisir qu'elles aient les obligations essentielles de la Religion et qu'elles n'en aient ni le nom, ni le mérite, ni la perfection, ni les indulgences (89) ».

D'autre part, elles peuvent redouter que, lorsque les années auront un peu amoindri l'actuel « esprit de dévotion », « les liens qui les tiendront en cette Congrégation ne soient pas si fermes et indissolubles qu'elles ne puissent craindre de voir... des tentations et des désordres parmi elles (90) ».

Par ailleurs, les familles se montreront réticentes en face d'une telle Congrégation.

« Les parents disent qu'ils ne voient pas volontiers entrer leurs parentes en cette Congrégation, d'autant qu'ils ne savent si elles sont religieuses ou séculières, si elles persévéreront ou non, si elles partageront avec leurs frères et sœurs ou si elles demeureront contentes de la dot qui leur aura été attribuée. Or ce n'est point une spéculation des plus savants, mais une plainte fort ordinaire et qui s'entend tous les jours en cette ville (91) ».

En effet, les vœux n'étant que simples, un mariage contracté « par tentations, séductions ou autrement » serait nécessairement valide. Ce serait un scandale, une source de honte pour la fille, de regret et de déshonneur pour les parents. De plus, comme les vœux simples n'entraînent pas la mort civile, et vus les usages de la France sur les successions et les lois du Parlement, de telles sorties pourraient être « semences de procès et de mauvais ménages dans les familles ». D'ailleurs, ajoute-t-il, la prudence doit inciter « à ne pas laisser de portes ouvertes par lesquelles le péché et l'inquiétude puissent entrer en l'âme des Sœurs, le désordre et la honte dans les maisons, et le scandale dans le monde (92) ».

Le Parlement enfin risque de soulever des objections « et renversera tout l'Institut comme des choses nouvelles et contraires aux coutumes du royaume (93) ».

L'absence de clôture représente aussi, pour l'archevêque, une grave déficience, qui peut être source de sérieux inconvénients.

---

(88) *Œuvres*, t. XXV, p. 322.
(89) *Ibid.*
(90) *Ibid.*
(91) *Œuvres*, t. XXV, p. 324.
(92) *Œuvres*, t. XXV, p. 323.
(93) *Ibid.*, p. 324.

« Il faut penser au jugement du monde, et s'imaginer que ceux qui verront cette Sœur de la Congrégation par les champs et dans les villes, n'auront pas tous vu le conseil de Navarre, et ne sauront pas les distinctions subtiles entre Religion et Congrégation. Tant il y a, que voyant une Religieuse par le monde et dans les affaires, il s'en scandalisera »... « Il semble inconvenant qu'une femme que l'on a vue, en grande solennité, couverte d'un drap de mort dans l'église, comme mourante à toutes les choses du monde, on la veoye quelque temps après dans le soin d'un ménage temporel (94) ».

Cette ouverture sera néfaste aussi pour les religieuses elles-mêmes, car « ces sorties seront occasion de grande distraction aux Sœurs qui sortent, et de tentations à celles qui demeurent à la maison (95) ».

Sur ce point Mgr de Marquemont signale l'opposition des Religieux et des casuistes : s'ils font des éloges de la Congrégation, c'est à cause de la personne du fondateur, mais ils font des réserves sérieuses au sujet des sorties.

Pour tous ces motifs, l'archevêque rejette l'admission des veuves auxquelles on serait obligé de permettre quelques sorties ; mieux vaut qu'elles se sanctifient dans le monde. « Sera-t-il dit que pour une veuve qui paraîtra au monde comme un phoenix en un siècle, il faille tenir un bon nombre de filles en des Congrégations, plutôt que dans le nom et la profession de la Religion (96) ? »

Aussi déclare-t-il énergiquement dans la lettre qui accompagne le Mémoire : « Jamais je ne pourrai bien établir la Congrégation ici si je n'y mets la clôture (97) ».

La raison profonde de l'opposition de l'archevêque n'est-elle pas sa méfiance pour les *nouveautés* ?... Cet état d'esprit apparaît nettement dans plusieurs textes : il reproche à saint François de Sales d'innover indûment.

« Si l'on veut inférer de celles-là (les Congrégations d'Italie) à celle-ci, il faut en trouver quelques-unes qui lui soient du tout semblables (98) ». « Bien que dans toutes les villes de cette province (d'Italie) l'on érige continuellement de nouveaux Monastères de filles, l'on ne voit pas qu'on en ait érigé un autre comme celui-ci, parce qu'on ne l'aurait pas permis (99) ». « Ne croit-on pas qu'il se puisse trouver autre exemple d'aucune Congrégation religieuse en laquelle il entre des femmes encor chargées d'affaires, qui, en habit de Religieuse, en sortent des fois à autre pour pourvoir aux dites affaires (100) ». « Cette oblation avec les vœux est jugée périlleuse, et il faudrait avant s'informer si elle se pratique en quelque lieu sous la simple autorité des Ordinaires, pour ne pas commencer sans quelque grand exemple (101) ».

Il oppose enfin les *difficultés spéciales* à Lyon : « Il est néces-

(94) *Œuvres*, t. XXV, p. 327.
(95) *Ibid.*
(96) *Œuvres*, t. XXV, p. 326.
(97) *Œuvres*, t. XVII, p. 406.
(98) *Œuvres*, t. XXV, p. 326.
(99) *Œuvres*, t. XXV, p. 327.
(100) *Ibid.*, p. 327.
(101) *Ibid.*, p. 330.

saire qu'il vous plaise faire deux réflexions : l'une, aux incommodités communes à votre diocèse et au mien; l'autre, à celles qui sont particulières au mien ([102]) ».

Pour remédier à toutes ces difficultés, Mgr de Marquemont propose finalement *deux solutions.*

La meilleure consisterait à « convertir ces Congrégations en vraies et formelles Religions »... « en leur donnant la Règle de saint Augustin, qui est fort douce, peu chargeante et approuvée depuis tant de siècles du Saint-Siège ([103]) »; cela permettrait de sauvegarder le but premier (admission des femmes dont la santé laisse à désirer), mais il faudrait renoncer au but second (admission des veuves avec possibilité de sortir pour les affaires de leurs enfants). « Quand les Sœurs seront Religieuses, et qu'elles auront fait les vœux solennels, elles seront pour leur regard en état plus parfait; elles, les Monastères et les parents, hors des dangers, craintes et appréhensions susdites ([104]) ».

Une autre solution consisterait à maintenir la forme de simple Congrégation, mais avec la clôture perpétuelle; les sorties des veuves pourraient être admises, mais seulement en habit laïc. Mgr de Marquemont déclare qu'il n'admettra pas de solution plus large; si saint François de Sales n'admet pas au moins la seconde, il menace d'en venir « à faire des règles séparées », autrement dit, il menace de faire un schisme dans la Congrégation.

Ce sera finalement l'archevêque de Lyon qui obtiendra satisfaction. Saint François de Sales, soucieux de paix et désireux de maintenir l'unité de sa Congrégation, *cède à ses exigences.* Il accepte soit la forme de simple Congrégation avec clôture perpétuelle interprétée largement, soit même la transformation en Religion formelle sous la Règle de saint Augustin, dans la mesure où pourront être sauvegardés les buts de la Visitation.

Ce sera finalement la seconde solution qui sera adoptée; le 16 octobre 1618, il érige lui-même la Visitation en Religion formelle, en exécution d'un Bref de Paul V du 23 avril 1618.

Il cède, déclare-t-il, « avec une douceur et tranquillité, ains avec une suavité non pareille... et non seulement ma volonté, mais mon jugement a été bien aise de se soumettre ([105]) ».

Dans la même lettre il explique les motifs qui l'ont poussé à donner son assentiment. Il désire que le mode de vie, très simple, qui a déjà été expérimenté à la Visitation d'Annecy puisse se répandre un peu partout en France, pour le bien des âmes et la gloire de Dieu. Or il sait bien que « du bon accueil que Monseigneur l'Archevêque fera à cette Congrégation en sa ville dépend celui qu'elle peut pré-

(102) *Œuvres,* t. XVII, p. 406.
(103) *Œuvres,* t. XXV, p. 324.
(104) *Ibid.,* p. 325.
(105) Lettre à Mère Favre, 2 février 1616, *Œuvres,* t. XVII, p. 137 et suiv.

tendre en toute la France (106) ». Par ailleurs il n'a pas pour but de réaliser des idées personnelles, car il ne vise pas autre chose « sinon que Dieu soit glorifié et que son saint amour soit répandu plus abondamment dans le cœur de ces âmes qui sont si heureuses que de se dédier toutes à Dieu (107) ».

Il ajoute cependant qu'il veut aussi, par son assentiment, satisfaire « une quantité de censeurs, et les pères et parents des filles qui ne les veulent pas donner à Dieu que pour gagner les portions qu'elles emporteraient s'ils les donnaient à quelque chétif mari (108) ». Le P. Creusen n'a pas tort de noter que dans l'évolution des Congrégations religieuses « le côté humain apparaît sous forme de préjugés, d'excès de prudence, d'oppositions dont le motif n'est pas toujours assez surnaturel (109) ». L'opposition à la Visitation en témoigne.

C) *La cause lointaine : comment, en France, on conçoit la vie religieuse.*

Quelle que soit son importance primordiale, l'intervention de Mgr de Marquemont elle-même ne suffit pas à tout expliquer. Certes il a été incontestablement la cause immédiate et directe de la transformation. Ses objections manifestent, comme le remarque Bougaud, un caractère quelque peu timoré, et on ne peut douter qu'il ait en horreur les « nouveautés ». Mais ses idées elles-mêmes et son intervention s'expliquent finalement par des facteurs qui dépassent sa personne et son caractère.

Par la manière dont il conçoit la vie religieuse féminine, il s'enracine profondément dans la mentalité quasi-générale en France au XVII[e] siècle. Disons plutôt qu'il en est une manifestation typique. La transformation de la Visitation doit être considérée avant tout comme une victoire du « légalisme » français en matière canonique ; la tendance stricte quant à l'interprétation de la législation et quant à la conception de la vie religieuse a marqué ici sa prépondérance.

Au XVII[e] siècle, en effet, en France, on ne peut pas concevoir d'Ordres religieux de femmes sans austérités corporelles, pas plus qu'on n'imagine des religieuses sans clôture.

L'absence d'austérités corporelles, et donc la douceur apparente de l'ascèse à la Visitation suscite rapidement quelques mouvements de critique qui sont significatifs de la mentalité de l'époque. C'est saint François lui-même qui les signale dans une lettre au P. Guérin en janvier 1618 :

« Quelques ecclésiastiques austères et exacts en leurs personnes ont rendu quelque signe qu'ils n'étaient pas satisfaits de quoi en cette Congrégation il y

(106) *Œuvres*, t. XVII, p. 137.
(107) *Ibid.*
(108) *Ibid.*
(109) Art. cit. dans *R.C.R.*, 1940, p. 59.

avait si peu d'austérité et de rigueur de peines; mais il faut toujours regarder à la fin qui est de pouvoir recueillir les filles et femmes débiles, soit en âge soit en complexion (110) ».

Mais déjà, quelques années plus tôt, le P. Ignace Armand, S. J., consulté par saint François de Sales, s'était fait l'écho auprès de lui des critiques courantes à l'égard de la Visitation :

« Il est vrai..., l'on dit que vous dresserez un hôpital plutôt qu'une assemblée dévote... Vous avez, Monseigneur,... trouvé le nœud et le secret, en votre Visitation qui n'est point trop douce pour les forts, ni trop âpre pour les faibles; les enfants du monde censurent cela et disent que l'on dresse un hôpital ou une vie trop molle... (111) ».

L'absence, ou du moins la souplesse *de la clôture* est encore plus en opposition avec les idées du temps. La plupart en effet, en France, ne peuvent même pas imaginer une religieuse sans clôture.

Pour une femme, pense-t-on encore, il faut absolument « un mari ou un mur » (aut maritus aut murus). Ce vieil adage subsistait toujours. Nous en trouvons un témoignage dans une biographie presque contemporaine de saint François de Sales : dans « La vie du Père Romillon », Bourguignon raconte l'histoire de plusieurs jeunes filles ou femmes qui s'étaient jointes à Françoise de Bermond, toutes préoccupées

« de servir Dieu et de n'avoir plus de commerce avec le monde. Dans ce louable dessein elles fréquentaient les Sacrements, et les exercices de la Doctrine Chrétienne : elles assistaient les pauvres, visitaient les malades et s'exerçaient à toutes les œuvres de piété que leur âge et leur sexe leur permettaient d'entreprendre. Mais comme elles n'étaient pas toutes sous la conduite d'un même Directeur, et qu'elles n'avaient ni le même dessein ni le même pouvoir de l'exécuter, à cause de la différence de leurs conditions, quelques-unes d'entre elles demandèrent le Monastère de sainte Praxède pour y vivre, ou selon la règle de saint Benoît, ou selon celle de saint Dominique, et de saint François, comme les autres Religieuses des anciens Ordres : une des principales en parla même à Monseigneur Grimaldis, archevêque d'Avignon. Ce prélat, qui était d'une sagesse et d'une vertu consommée, lui répondit : Que les Religieuses du Royaume n'étaient pas assez recueillies et qu'il y avait de saintes filles dans l'Italie, qui, ne faisant que des vœux simples et sans clôture, les observaient avec beaucoup de sainteté et d'exactitude; et que, sans perdre la solitude et la retraite intérieure, elles étaient infiniment plus utiles au salut de celles de leur sexe. Mais elles ne purent jamais concevoir que cette façon de vivre fût possible, et croyant qu'elles ne pouvaient choisir que le mariage ou la religion, elles se partagèrent toutes entre ces deux différents états, à la réserve des deux sœurs d'Olivier et des deux demoiselles de Bermond... ».

Ces dernières, dès qu'elles eurent connaissance de la manière de vivre des Ursulines d'Italie,

« s'offrirent d'abord avec beaucoup de joie à embrasser ce genre de vie, surtout Françoise de Bermond, qui avait déjà fait dessein de vivre, avec quel-

(110) *Œuvres,* t. XVIII, p. 142.
(111) Cité dans Sainte Jeanne de Chantal, *Vie et Œuvres,* I, p. 145-146.

ques autres filles, dans l'état de virginité, sans entrer dans aucune religion : elle en avait même parlé fort souvent à quelques personnes spirituelles... Mais le R. P. Majorius (jésuite)... l'en ayant toujours détournée et lui représentant fort souvent que c'était une pure tentation et qu'il fallait absolument à une jeune fille, ou un mari, ou une muraille,... elle n'avait pas osé entreprendre cet ouvrage jusqu'à ce que Dieu lui en donnât le modèle et l'occasion... (112) ».

L'activité des religieuses dans le monde, quelle que fût sa nature, était alors considérée non seulement comme impossible, mais même comme inconvenante. « L'activité apostolique des femmes hors clôture, note le P. Creusen à propos de cette époque, apparaît comme pleine de dangers. On entend alors les premières manifestations de ces craintes. Aller visiter les malades à domicile, enseigner les éléments à des enfants de l'un et l'autre sexe, et cela surtout en dehors de la clôture, ne sont pas des œuvres qui conviennent à la modestie et à la réserve qui s'imposent à des vierges consacrées (113) ».

Les casuistes, les évêques et les conciles français, par leur interprétation stricte de la Constitution de Pie V, contribuaient, pour leur part, à maintenir cette mentalité. Il ne faut pas oublier, en effet, que, au moins jusqu'en 1624, presque tous les conciles provinciaux tenus en France, s'efforcent d'urger l'obligation de la clôture, conformément aux ordres de la Constitution « *Circa Pastoralis* ».

D'ailleurs les religieuses elles-mêmes, les premières, aspirent à la clôture; ce désir se manifeste surtout en France au XVII[e] siècle; il est un signe caractéristique de la mentalité générale. Nous en avons un exemple frappant dans l'histoire des Ursulines. Le P. de Dainville résume ainsi leur évolution :

« L'idée d'un Institut de femmes adonnées à l'éducation de la jeunesse féminine, réalisée outre-mont par les filles d'Angèle Mérici, répondait si parfaitement à un besoin urgent que, dès que leurs constitutions eurent franchi les Alpes, leur exemple suscita presque simultanément six ou sept fondations indépendantes... En moins d'un lustre, ce que le cardinal Borromée et le pape n'avaient osé imposer sera accompli par Madame de Sainte-Beuve, approuvée du tout-Paris catholique, avec l'aide de l'archevêque, des jésuites et de la Sorbonne. Afin qu'elles fussent toutes à leur tâche éducative, et pour soustraire les enfants à l'atmosphère du monde et des familles, au fond surtout parce que le préjugé persistait : « A une femme, il faut un mari ou une clôture », tout ce monde se remua si bien que Paul V accordait en 1612 aux Ursulines de Paris jusque-là simplement « Congrégation », selon leur désir, vœux solennels et clôture pontificale (114) ».

Les Chroniques des Ursulines nous disent avec quel enthousiasme fut accueillie la Bulle de Paul V :

« Le 25[e] de Septembre, la Bulle datée du 13 juin tant désirée et si longtemps

(112) Bourguignon, *La vie du Père Romillon,* Marseille, 1669, p. 169 et suiv.
(113) J. Creusen, dans *R.C.R.*, 1940, p. 59.
(114) *Art. cit.*, p. 47 et suiv.; cfr aussi Cristiani, *o.c.*, p. 128 et suiv.

attendue des Filles de Sainte Ursule de Paris, en fut reçue avec autant de réjouissance que si c'eussent été des Lettres du Ciel (115) ».

« La clôture, note Cristiani, ne devait rien changer à la tradition primitive de l'Ordre. On la regardait comme un achèvement, un degré de perfection de plus, une garantie d'avenir et de stabilité, et non point comme une cause possible de diminution d'activité et d'influence (116) ».

Le P. de Dainville continue :

« A l'exemple de Paris, les six autres « branches » des Ursulines françaises n'eurent de cesse d'obtenir, par l'entremise de leurs évêques, la transformation de leurs congrégations « en vraie religion »... Il serait intéressant d'analyser quels mobiles spirituels et de psychologie féminine poussèrent ainsi vers la claustration radicale nos éducatrices du XVII[e] siècle. Car Augustines de Notre-Dame, Filles de Notre-Dame... ne recherchèrent pas avec moins d'avidité cloître et grilles. Fut-ce au plus grand avantage de leur mission ? On en doutait déjà à l'époque... Le même courant poussait à embrasser volontairement la clôture des congrégations hospitalières qui jusqu'alors n'y étaient pas astreintes. Ainsi les Hospitalières du Tiers-Ordre franciscain de Beauvais, malgré les efforts des maires et échevins pour les en empêcher. Le Parlement auquel elles en avaient appelé leur donna raison (1627). Quelques années plus tard ce fut le tour des Hospitalières de Laval, à l'intention particulière, semble-t-il, de prévenir des défections trop nombreuses et les procès dont celles-ci étaient l'occasion (1663-1667) (117) ».

On ne s'étonnera donc plus de l'intervention de Monseigneur de Marquemont. Elle était bien sous-tendue par la mentalité générale; elle était une manifestation particulière d'une des tendances qui se partageaient les esprits dans la France du XVII[e] siècle. De cette mentalité, nous avons seulement signalé les éléments essentiels, les grandes lignes; il y aurait encore place pour une étude plus approfondie, à travers les conciles, les écrits des évêques, les annales des congrégations nouvelles qui essayèrent de maintenir une forme plus ouverte.

On pourrait aussi compléter cet exposé par une étude sur la Congrégation des Filles de la Croix, fondée à Paris en 1624, et sur les Filles de la Charité. Il serait intéressant de voir comment Madame de Villeneuve, ancienne visitandine, a réussi, sous le patronage de saint François de Sales, ce que celui-ci n'avait pas pu réaliser (118), et d'étudier d'autre part comment saint Vincent de Paul a pu, malgré la législation canonique, atteindre le but charitable qu'il se proposait.

Saint-Denis (Seine, France). Abbé Marcel DESCARGUES.

---

(115) *Les Chroniques de l'Ordre des Ursulines*, 2 vol., Paris, 1673, t. I, p. 131.
(116) *O.c.*, p. 130.
(117) F. de Dainville, *art. cit.*, ibid.
(118) Cfr A. de Salinis, S. J., *Madame de Villeneuve*, Paris, 1918. — Le *Directoire pour les Sœurs de la Congrégation de la Croix* (édition de Tréguier) note la dépendance par rapport à saint François de Sales.

LE CARDINAL DE BÉRULLE EN SORBONNE

La soutenance de thèse de Mr Jean Dagens sur le cardinal de Bérulle était attendue depuis longtemps des spécialistes des études spirituelles. L'« événement » eut lieu le samedi 10 février. La séance ne dura pas moins de 5 heures. Qu'on me permette quelques souvenirs de séance.

Depuis Henri Bremond, l'attention des historiens et des spirituels a été vivement attirée sur l'Ecole française. Son tome III, venant après l'*Humanisme dévot* et l'*Invasion mystique,* consacrait, semble-t-il pour longtemps, l'appellation donnée à l'Ecole (1). Le mordant, la verve, le style de cette *Histoire littéraire,* le caractère du futur académicien, ses découvertes et ses heureuses « résurrections » de textes s'imposèrent dans l'Université elle-même.

Seuls quelques érudits, avant lui, avaient fait brèche; Alfred Rébelliau (2), par exemple, qui illustrait alors la chaire d'histoire et de littérature religieuse en Sorbonne. L'éminent professeur suggéra, vers 1920, au jeune agrégé Dagens ce sujet de thèse, bien neuf encore : Bérulle et la réforme catholique au XVII[e] siècle.

Jean Dagens avait déjà sa célébrité. En 1917, on avait vu s'asseoir, sur les bancs des classes préparatoires à l'école normale supérieure du lycée Henri IV, un jeune candidat en uniforme militaire et amputé du bras gauche (3). Depuis, normalien, agrégé en 1919, membre de la fondation Thiers, professeur de littérature française à l'Université catholique de Nimègue, et enfin à l'Université d'Alger, Monsieur Dagens n'a jamais lâché son sujet. Articles et livres se succédèrent qui, tous, ou presque, intéressent la thèse d'aujourd'hui. A côté de l'in-folio des *Œuvres* de Bérulle, il posait, non sans fierté, l'autre jour, sur sa table de candidat, l'édition en trois volumes des *Lettres* du cardinal (4).

---

(1) *Histoire littéraire du sentiment religieux depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours,* t. III, *L'Ecole française,* Paris, Bloud et Gay, 1921. — Pour juger de l'œuvre de l'abbé Bremond, on relira avec profit l'article fort mesuré et, au total, sympathique du Père Joseph de Guibert paru dans le *Dictionnaire de Spiritualité,* t. I, fasc. 6, Paris, Beauchesne, 1937, col. 1928-1938.

(2) Les études d'Alfred Rébelliau sur *Bossuet, historien du protestantisme* (2[e] éd., Paris, Hachette, 1892), *Bossuet* (coll. *Les grands écrivains français,* 2[e] éd., Paris, Hachette, 1905), sur *La Compagnie secrète du Saint-Sacrement* (Paris, Champion, 1908) sont bien connues. Rébelliau avait depuis longtemps pressenti les origines du XVII[e] siècle religieux : *Le chevalier chrestien du Père capucin Benoît de Canfeld,* dans *Mélanges offerts à M. Emile Picot,* Paris, Morgand, 1913, tirage à part, p. 12-13.

(3) M. Marcel Bataillon, membre du jury, dira au candidat son admiration d'avoir, en cette situation, manié tant d'in-folio pour mener à bien son travail.

(4) *Correspondance du Cardinal Pierre de Bérulle,* éditée par Jean Dagens, coll. *Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique,* Paris, Desclée, et Louvain, Bureaux de la Revue, 3 vol. in-8°, 1937-1939; le premier volume s'ouvre sur un *Essai biographique,* p. IX-XLVII; l'ouvrage comporte une très bonne table analytique. La correspondance du cardinal non seulement a été éditée, reconstituée et annotée (elle comprenait en 1644 250 lettres ou fragments de lettres), mais augmentée à peu près de 500 inédits.

La moins curieuse contribution de M. Dagens à la connaissance du bérullisme n'est pas celle qu'il donna aux *Mélanges Viller* : *La métaphore de la verrière, de l'apocalypse à Rutebeuf et à l'Ecole française,* dans *Revue d'ascétique et de mystique,* t. XXV, 1949, p. 524-532.

Ce long et fécond labeur aboutit maintenant à deux thèses, en apparence indépendantes et pourtant liées fort étroitement l'une à l'autre.

* * *

La petite thèse — qui occupa les deux premières heures de la soutenance — est une *Bibliographie chronologique de la littérature spirituelle au XVI^e siècle.* Le travail préliminaire, en effet, en abordant l'étude de Bérulle, avait été la question des sources. Le dépouillement méthodique, depuis près de 30 ans, prit une telle ampleur qu'il s'est peu à peu transformé en un volumineux répertoire de l'ensemble de la littérature spirituelle au XVI^e siècle, en France : des œuvres des grands spirituels aux formes les plus élémentaires de l'enseignement (les innombrables sermonnaires, les *Dormi secure*). La production religieuse de cette époque est caractérisée à la fois : par un retour aux sources, renouveau des études de philosophie ancienne, du stoïcisme et de l'hermétisme, mais surtout *invasion* de la patristique, — on n'a jamais tant lu ni édité les Pères —; la lutte vigoureusement menée contre l'ignorance religieuse et un essai de pédagogie chrétienne, — d'où une abondante littérature de controverse et catéchistique, le *Catéchisme* de Canisius par exemple (5) —; enfin, par la diffusion des textes, originaux ou traduits, des courants spirituels d'Italie, d'Espagne et de Rhénanie (6).

La « bibliographie des bibliographies » dressée par Mr Dagens deviendra un fort précieux instrument, même pour les spécialistes. Travail de longue haleine, pour lequel les meilleures bibliothèques furent consultées (7) et les chercheurs les plus avertis. Qui songerait à être exhaustif ? On pouvait publier un catalogue des incunables. Mais le XVI^e abonde déjà en répertoires plus systématiques. Un répertoire de spiritualité manquait. « Tout le monde le discutera, avoue l'auteur, mais tout le monde s'en servira (8) ».

Une lacune, propre à ce genre d'ouvrages, lui paraît devoir être loyalement signalée. Historiens et érudits, qui s'en tiennent farouchement aux monuments écrits, pourront en faire leur profit. Il y a, surtout en spiritualité, un problème de la transmission orale. L'influence de sermons, d'instructions, de conférences, de traités, de controverses, de conseils, de lettres qui n'ont jamais été publiés, est considérable. Témoins les innombrables recueils manuscrits qui ont circulé de tout temps, où sont rassemblés, ad usum privatum, des extraits de textes lus ou entendus. Le *Breve compendio* de la Dame milanaise a d'abord

(5) La *Bibliographie* ne signale que les principales œuvres de controverse et n'entre nullement dans le maquis du détail; elle fait une certaine part à la démonologie, dont on sait l'influence au siècle de Rabelais.

(6) L'influence des traductions d'œuvres spirituelles étrangères fut décisive en France. Par contre, la scolastique au XVI^e siècle semble n'avoir qu'une bien faible importance pour l'histoire des idées et de la vie spirituelle.

(7) La bibliothèque des Bollandistes à Bruxelles et la bibliothèque Ruusbroec à Anvers, par exemple, sans compter quantité de bibliothèques publiques en France et ailleurs.

(8) Une courtoise discussion entre le candidat et ses examinateurs conclut à l'importance des livres d'*exempla,* de la *Sylva nuptialis* de Jean Nevizano (Lyon, 1572), du *Speculum mortalium* de Nicolas Denise, du *Liber conformitatis vitae S. Francisci cum vita Iesu Christi,* d'inspiration joachimite, de l'*Alcoran des cordeliers,* aussi bien pour mieux pénétrer la querelle Réforme-Anti-Réforme que pour l'histoire des ordres religieux, des *« Index »* de l'Inquisition et des *« Index expurgatorius »,* précurseurs de l'*Index* des livres prohibés, etc. Le nouveau *Répertoire* suit l'ordre chronologique et indique brièvement quelques faits plus importants pour la vie religieuse; M. Bataillon fit remarquer l'intérêt de l'année 1576 : persécutions subies par le Carmel réformé et publication des décrets Mercurian sur l'oraison.

circulé manuscrit, aussi bien que les œuvres de saint Jean de la Croix. Ce que nous connaissons des *Lettres* de Caussade avait été recueilli à l'usage des destinataires et des mères de la Visitation de Nancy. Combien de recueils restent enfouis dans les bibliothèques publiques et privées, qui aideraient à moins mal connaître l'époque où ils furent lus (9).

Manque une bibliographie des manuscrits spirituels.

* * *

Une soutenance n'a pas pour objet de présenter le résumé de la thèse. Nous ne connaîtrons le plan de ce nouveau *Bérulle* qu'à sa sortie des presses (10).

Aucun des sujets classiques ne fut abordé, sinon par allusions : l'arrivée et l'installation des carmélites espagnoles en France, le salon et la vie spirituelle de «la belle Acarie», l'influence de Beaucousin, Benoît de Canfeld ou Coton, l'originalité du *Brief discours de l'abnégation intérieure,* l'opposition du théocentrisme et de l'anthropocentrisme... A fortiori ne parla-t-on pas du jansénisme. Et c'est tant mieux. L'Université pouvait ici se tenir au-dessus des coteries de chapelles et des questions de personnes (11).

Il semble qu'on puisse grouper l'exposé et la discussion autour de ces trois thèmes : la « situation » de Bérulle en ce début de siècle, les sources fondamentales du bérullisme, et enfin l'humanisme dévot. Revenons quelques instants sur ces développements.

---

(9) Nous ne connaîtrons un peu mieux le XVIII[e] siècle spirituel, surtout de langue française, que le jour où seront publiés les recueils et les traités que la prudence interdisait de faire paraître; ils étaient passés de la main à la main et sous le manteau. Cette remarque est valable pour d'autres époques. La bibliothèque municipale de Marseille possède un certain nombre de recueils de ce genre. Ceux en provenance de carmélites « bérulliennes », par exemple (n° 467) les conférences de Bérulle à l'occasion de ses visites (n° 457), les grâces et les pensées de Marguerite du Saint-Sacrement; le recueil 491, où se mêlent Bérulle, Condren, Jean de la Croix, Marguerite du Saint-Sacrement, Madeleine de Saint-Joseph... Il vaut la peine de remarquer ce recueil du XVII[e] siècle (n° 481) à l'usage des chartreux, composé d'extraits de Tauler, Suso, Harphius, Ruysbroeck...; ou encore le recueil des Ermites de S. Augustin au XVII[e] siècle (n° 443), qui contient le « Sommaire de la doctrine d'un livre intitulé : *Règle de la perfection...*, par le P. Benoist» [de Canfeld]; les *Carêmes spirituels* des Visitandines de Marseille se préparant à la fête du Cœur Sacré de Jésus-Christ, 1706 (n° 494); les considérations pour les « solitudes » données en 1622 par le capucin Pascal, du couvent de Meudon, aux capucines marseillaises (n° 490), etc.

(10) L'ouvrage sera complet en 3 volumes : le I[er] étudie *Bérulle et les débuts de l'Oratoire* (1611); le suivant poursuivra jusqu'à la mort du cardinal (1629); le III[e] exposera l'influence et les développements du bérullisme jusqu'en 1660. La doctrine de Bérulle est étudiée surtout dans le premier volume. Il semble bien, — M. Gouhier se dit tout à fait d'accord avec M. Dagens sur ce point —, que les idées maîtresses de Bérulle en théologie et en spiritualité soient bien arrêtées déjà au moment de la fondation de l'Oratoire. Malgré les dires du P. A. Pottier, notamment dans son III[e] volume (*Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps,* Paris, Téqui, 1929), les grands thèmes bérulliens ne varieront plus.

(11) Certaines allusions méritent cependant d'être relevées. Le premier volume de l'abbé M. Houssaye, *M. de Bérulle et les Carmélites de France* (Paris, Plon, 1872) est « à reprendre sérieusement », affirme M. Dagens. On sait, en effet, quels problèmes soulèvent l'établissement des carmels en France, ou les influences : Bérulle, Madame Acarie, les carmélites. L'opposition radicale établie par Bremond pour distinguer les courants spirituels du XVII[e] siècle en théocentriques et anthropocentriques est jugée outrée, mal fondée, sinon fausse. Il se pourrait que la spiritualité carmélitaine ne soit pas étrangère à la grande place accordée au christocentrisme dans la doctrine de Bérulle.

Depuis un siècle, le *Port-Royal* de Sainte-Beuve (12) avait dominé toutes les études du XVII^e siècle religieux. On parlait et on écrivait épousant les dogmes et les ostracismes, les critiques et les enthousiasmes de l'historien. Le XVII^e siècle religieux commençait avec Port-Royal, avec l'*Augustinus*, bref, au milieu du siècle, coïncidant avec « le règne de Louis XIV », Fortunat Strowski (13) tenta de jeter un pont entre le XVI^e et le XVII^e siècle; il y plaça résolument saint François de Sales.

L'*Histoire religieuse du sentiment religieux* de Bremond (le premier volume parut en 1916) fit une « révolution ». La grande période du siècle devint le règne de Louis XIII. D'où les nouveaux problèmes évoqués : les rapports de l'humanisme et du christianisme (saint François de Sales occupe la maîtresse place et domine les tomes I et II), les sources, ou l'étude des « grands trois », comme s'exprime Bremond après le protestant Pierre Poiret, et qui sont Tauler, Harphius, Ruysbroeck; mais Bremond n'a étudié ni leur doctrine, ni leur influence (14).

Mr Dagens pousse cette étude plus avant. Non seulement l'ère religieuse de Louis XIII est importante, mais il faut, pour la comprendre davantage, la rattacher au XVI^e siècle. Nos coupures du temps par siècles faussent les perspectives. Il y a un « âge de la contre-Réforme », un « âge du baroque », en théologie, en histoire, en prédication et en spiritualité. L'« âge de la contre-réforme » religieuse et spirituelle court d'un siècle à l'autre; on peut sommairement le fixer de 1550 à 1650. L'antiquité y fait autorité; l'âge de la « raison » ne connaît pas encore son apogée, malgré Descartes. Le classique et le baroque longtemps coexistent en art et en littérature. La langue religieuse, celle de Bérulle notamment, s'apparente davantage à celle de Guez de Balzac, François de Sales, Richeome et Binet qu'à celle de Bossuet et de Boudon. Bérulle, à la charnière des deux siècles, appartient à l'« âge baroque ».

C'était soulever le problème des sources. L'importance donnée à la *Bibliographie spirituelle du XVI^e siècle* avait déjà valeur d'indication. Pour intégrer Bérulle dans l'histoire générale, pour retrouver sa mentalité et celle de ses contemporains, il faut tenter de recomposer, comme disait Lucien Febvre, son « outillage mental » : les façons usuelles de raisonner et de s'exprimer à l'époque, et les siennes.

Bérulle a beaucoup lu; il a subi des influences profondes et divergentes, qu'il n'est pas facile toujours de déceler. Considérablement touché par le mouvement humaniste, Bérulle a fait, lui aussi, son « retour aux sources » profanes et religieuses.

Il a lu les grecs, notamment Platon et les néo-platoniciens, à travers Marsile Ficin, et aussi Trismégiste et Sénèque (15). Sa connaissance des Pères est très étendue et constitue l'une des sources les plus importantes de sa doctrine et de son œuvre : saint Augustin avant tous les autres, puis Denys l'Aréopagite,

---

(12) C.-A. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 5 vol., Paris, Hachette, 1840-1848; 5^e éd., 1888-1891.

(13) F. Strowski, *Saint François de Sales, Introduction à l'histoire du sentiment religieux en France au XVII^e siècle*, Paris, Plon, 1898. L'auteur avait bien l'intention d'écrire une *Histoire du sentiment religieux*. Sous le même titre parurent les 3 volumes de *Pascal et son temps* (2^e éd., Paris, Plon, 1907-1908); sous le même titre encore, Strowski annonçait un ouvrage sur Fénelon. Le rapprochement est inévitable avec la publication de Bremond.

(14) Un simple regard sur la table de Bremond en convainc sans peine.

(15) Tout récemment M. Dagens révélait la parenté humaniste de Bérulle et de Pic de la Mirandole, *Pic de la Mirandole et la spiritualité de Bérulle*, dans *Pensée humaniste et tradition chrétienne aux XV^e et XVI^e siècles* (Publications de la Société d'études italiennes), Paris, Boivin, 1950, p. 279-286.

qu'on retrouve partout au XVI[e] siècle. Nous le savons aussi très familiarisé avec la mystique germanique et ceux qu'elle a inspirés (16), Denys le chartreux, Benoît de Canfeld; avec la mystique espagnole : Louis de Grenade, sainte Thérèse et Jean d'Avila (17); avec la mystique italienne de Catherine Bellinzaga et de Gagliardi.

Ses lectures ont provoqué ses réactions. Bérulle est et restera foncièrement anti-stoïcien; il bannit Sénèque; il s'oppose radicalement sur ce point à la mentalité ambiante, d'un Guillaume Du Vair par exemple.

Mais, en des expressions colorées d'humanisme et habillées de scolastique, — la scolastique, « vêtement de sa pensée », dit Mr Dagens —, Bérulle est foncièrement *augustinien*. C'est le fait capital de la doctrine et de l'apport bérulliens. Augustinisme spirituel, fait d'inquiétude religieuse, de vie chrétienne profonde et quelque peu assombrie, d'élans passionnés vers Dieu, le Dieu-Maître et le Dieu-Vérité; augustinisme qui décida de la conversion de Saint-Cyran, et dont Bérulle fut l'instrument; augustinisme qui ne recouvre pas toujours l'augustinisme théologique de l'évêque d'Hippone et de ses disciples outranciers du XVII[e] siècle; augustinisme qui rejoint celui du Bossuet des premiers sermons.

L'influence de l'augustinisme sur Bérulle et de l'augustinisme de Bérulle ne semble pas devoir être trop exagérée. Augustin a été le maître en théologie, en spiritualité, et même en philosophie pendant de longues décades du XVII[e] siècle. Le bérullisme augustinien se retrouvera chez les disciples du cardinal : à Saint-Sulpice, chez Jean Eudes, à Saint-Lazare, chez Grignon de Montfort.

Harphius, enfin. Car on rencontre Harphius partout. De 1549 à la fin du siècle, on en édite 16 traductions. Et l'on connaît assez la filiation ou la parenté : Harphius, Bellinzaga, Beaucousin, Canfeld... D'où l'immense littérature spirituelle sur le « néantisme », l'abjection et la contemplation sans image (18).

La soutenance fut, en fait, dominée par le problème de l'humanisme. C'est lui qui explique le sens des interrogations et, sans doute, l'intérêt de l'aréopage. Ces discussions aident à mieux pénétrer la littérature, la vie religieuse et l'élan spirituel de ces deux moitiés de siècles auxquelles Bérulle appartient.

Avec insistance, Mr Lebègue, président du jury, philologue et « seiziémiste » distingué (19), rappelle que ses confrères ont beaucoup trop négligé l'âme religieuse du XVI[e] siècle et qu'en ce siècle, « prétendu païen », seule l'ignorance em-

---

(16) M. Dagens écarte l'influence de *La perle évangélique*, sur laquelle Dom J. Huijben insistait (*Vie Spirituelle, Supplément, Aux Sources de la spiritualité française du XVII[e] siècle*, t. XXV, 1930, p. 113-139; t. XXVI, 1931, p. 17-46; surtout p. 75-111, etc.); on retrouve, en effet, la doctrine de *La perle* dans la mystique rhénane. La mystique rhénane perd de son crédit au fur et à mesure que le XVII[e] siècle avance. Le courant spirituel carmélitain semble, au contraire, jouir d'une faveur extraordinaire.

(17) Au dire de Bourgoing, la spiritualité sacerdotale de Bérulle s'inspirerait du bienheureux Jean d'Avila. — Il est impossible de déceler l'influence de saint Jean de la Croix.

(18) M. Dagens a bien expliqué que la contemplation sans image n'excluait pas à priori la représentation et la contemplation du Christ; Dieu, cependant, pouvait y appeler une âme. Ne semble-t-il pas que le vocabulaire de l'abbé Louis Cognet dans son remarquable travail sur *La spiritualité française au XVII[e] siècle* (La Colombe, éd. du Vieux Colombier, Paris, n° 4 de la *Culture catholique*, septembre 1949), ne soit pas très heureux lorsqu'il qualifie d'« école abstraite » ce courant-rejeton des mystiques rhénans ou flamands (p. 37) ?

(19) On le voit, l'Université a aussi son jargon. Jean Laporte, professeur à la Sorbonne, devait présider cette thèse. L'éminent philosophe avait tout d'abord publié un très important ouvrage en 5 volumes sur *La doctrine de Port-Royal*, Paris, Presses Universitaires, 1923 suiv.

pêche de reconnaître que l'esprit et la vie sont imprégnés de spirituel. On sent que le *Rabelais* de Lucien Febvre a fait son chemin (20). L'examinateur expose longuement son point de vue. Certes, il y a au XVI^e^, comme en bien d'autres époques, une littérature qui se refuse à nommer les choses religieuses, une littérature « laïcisée » (21). Mais c'est le temps où l'usage de la mythologie elle-même a été christianisé; — n'est-ce pas Mr Bataillon qui affirmait que l'*Heptaméron* de Marguerite de Navarre était « un grand livre chrétien » —; où la question est de savoir si un poète chrétien peut traiter des sujets profanes; où l'on fait pression sur Ronsard pour qu'il abandonne son inspiration païenne; où on se souvenait de Gerson fulminant contre le *Roman de la Rose* et Jean de Meung (22); où la muse, enfin, est beaucoup plus chrétienne que païenne (23). Bérulle n'est pas du tout étranger à ces préoccupations humanistes : il parle de Ronsard dans ses *Controverses*; bien des idées érasmiennes se retrouvent dans ses œuvres, mais « débaptisées » (24); il a participé à cette littérature de l'occultisme néo-platonicien, et de démonologie, à la littérature des astrobales, comme en font foi son *Discours véritable sur le faict de Marthe Brossier de Romorantin, prétendue démoniaque* et son *Traicté des Energumènes* (1599); enfin, il était, de par son cousin Pierre de l'Estoile, le champion protestant des « colloques » sous Henri IV, fort mêlé au monde de la Réforme (25).

En bref, Bérulle est bien, par ses attaches profondes, un humaniste. On allait mieux voir en quel sens.

Mr Gouhier mit au débat la note philosophique qu'on attendait. Soit, Bérulle est un humaniste. Mais qu'est-ce qu'un humaniste, et un humaniste chrétien ? Faut-il voir l'humanisme de Bérulle dans son retour, au détriment de la scolastique, aux sources chrétiennes, parce que, dans son esprit, la vraie théologie était à trouver chez les Pères ?

Humanisme, répond Mr Dagens, « mot dangereux » ! Son extension est telle, en vérité, qu'il recouvre n'importe quoi aujourd'hui. Il signifie, dans sa stricte acception, « connaissance de l'antiquité et adhésion à l'antiquité ». Or, il y a deux antiquités, la sacrée et la profane. L'humanisme ne les distingue pas et n'amenuise pas l'un au profit de l'autre. Ce « ressourcement » n'a pas d'autre objet que de rétablir l'homme dans sa totale *dignité*.

---

(20) Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI^e^ siècle. La religion de Rabelais*, coll. *L'Evolution de l'humanité*, Paris, Albin Michel, 1942. Rappelons, de Febvre aussi, *Autour de l'Heptaméron. Amour sacré, amour profane*, Paris, Gallimard, 1944.

(21) M. R. Pintard, spécialiste de la littérature des libertins (*Le libertinage érudit pendant la première moitié du XVII^e^ siècle*, Paris, Boivin, 2 vol., 1943), insista, en fin de séance, sur l'erreur qui voudrait harmoniser trop étroitement antiquité païenne et antiquité chrétienne; il y a bien un courant « païen » qui traverse tout le moyen âge.

(22) *Tractatus contra Romantium de rosa*, dans les *Gersonii Opera omnia*, Antverpiae, 1706, t. 3, col. 297-308.

(23) Mais les œuvres des catholiques sont tombées dans l'oubli. Il y eut à partir de 1560 une Contre-Réforme littéraire, qui n'hésitait plus à parler des abus de l'Eglise, — devenant de la sorte un arsenal magnifique pour les controversistes protestants. Par contre, le courant de la Contre-Réforme religieuse utilisait les armes de la Réforme pour conserver ou rappeler ses fidèles : traductions en langue vulgaire, etc.

(24) Les meilleurs travaux sont ceux de M. Bataillon, *Erasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e^ siècle*, Paris, Droz, 1937, et de A. Renaudet, *Etudes érasmiennes*, Paris, Droz, 1939, dont la thèse, *Préréforme et humanisme à Paris*, coll. *Bibliothèque de l'Institut français de Florence*, Paris, Champion, 1916, a été un modèle du genre pour M. Dagens.

(25) Nous sommes loin de la tranquille affirmation de Bremond sur les sources de Bérulle : « L'oraison, la Bible, les Pères, et ses cahiers de Sorbonne, il semble n'avoir pas eu d'autres maîtres » (*Histoire...*, t. 3, p. 15).

Ne faudrait-il pas plutôt, reprend Mr Gouhier, substituer à la notion de dignité celle de *suffisance* ? L'homme se suffit à lui-même, s'explique sans référence à qui ou à quoi que ce soit (26). A ce titre, Bérulle ne serait-il pas violemment anti-humaniste ? Y a-t-il écrivain spirituel qui ait plus insisté sur l'insuffisance de l'homme, sur son *néant* ?

« Nous n'avons droit par nous-mêmes qu'au néant, au péché, à l'enfer, c'est-à-dire au néant en toute façon. Car le premier est le néant de l'être, duquel nous avons été tirés, et entre lequel et nous il n'y a qu'une paroi, et encore n'est-elle que de fange, c'est-à-dire, ce corps formé de poussière et de terre, et cette poussière, boue et terre, tirée du néant. Quant à l'âme, il n'y a point de distance entre nous et le néant, que la main du Créateur qui nous en a tirés par sa puissance. Le péché est un second néant pire que le premier; néant de grâce, néant opposé à Dieu, néant résistant à Dieu... (27) ».

De ce texte et d'autres de même sens un certain nombre de conclusions suivraient. Le *socratisme chrétien,* dont on a tant parlé ces dernières années, ne se trouve pas et ne peut pas se trouver chez Bérulle. Connaissance de soi et connaissance de Dieu, dans sa pensée, ne se décomposent pas. La connaissance de Dieu éclaire la connaissance de soi; or le socratisme part de l'homme pour aboutir à Dieu. Le christianisme bérullien a supplanté, sinon détruit, son socratisme.

Bérulle n'est pas davantage un *humaniste dévot.* Bremond a lancé cette « hypothèse féconde » d'un humanisme dévot dans lequel entraient les mystiques. L'hypothèse ne tient plus. Le théocentrisme bérullien et son « néantisme » sont en opposition radicale avec cet humanisme. Théocentrisme et néantisme, sous une forme ou l'autre, se rencontrent en tout spirituel; c'est donc condamner le vocabulaire de Bremond, devenu une « catégorie inutile ». Et lorsque Mr Dagens écrit : « L'humanisme de Bérulle : il glorifie l'homme et il l'anéantit », il faut y voir autre chose que l'humanisme, mais bien sa théologie spirituelle traversée d'augustinisme.

Telle fut cette soutenance. La thèse emporta la mention très honorable avec les félicitations du jury, unanime. Conduite avec la plus grande rigueur scientifique, elle est un « événement » des études bérulliennes et de la spiritualité de l'« âge de la Contre-Réforme » (28). Les positions tenues jusqu'alors sur l'« Ecole française » et le courant religieux du XVII[e] siècle enregistrent ces derniers temps un certain nombre d'assauts qui obligeront à révision. L'effort de l'Université, qui s'intéresse beaucoup aux questions spirituelles, y contribuera dans une large mesure.

Enghien, février 1951. André RAYEZ, S. J.

---

(26) Monsieur Dagens réserverait cette définition de préférence à l'humanisme purement païen et athée.

(27) *Œuvres de piété,* n° 131, *De l'abnégation,* éd. Bourgoing, *Les Œuvres...,* 2[e] éd., Paris, S. Huré, 1657, p. 655; n° 132, éd. Migne, 1856, col. 1165; éd. G. Rotureau (Paris, Aubier, 1944), n° 151, p. 439-440.

(28) Il faut, pour être juste, en rapprocher les travaux de J. Orcibal, *Les origines du jansénisme,* 3 vol., Paris, Vrin, 1947-1948; et de Louis Cognet, *La réforme de Port-Royal,* 1591-1618, Paris, Sulliver, 1950. Sur le plan théologique, consulter la thèse de J. Galy, *Le sacrifice dans l'Ecole française,* Paris, Nouvelles éditions latines, 1951.

PIE X MODÈLE DU PRÊTRE

A propos d'un livre récent

La prochaine béatification de Pie X est accueillie avec une joie profonde par les prêtres du monde entier. A côté des biographies et des études qui paraîtront vraisemblablement à cette occasion, les lecteurs de langue française seront heureux de posséder désormais dans une bonne traduction les « Impressions et souvenirs » du Cardinal Merry del Val (1).

Peu d'hommes ont fréquenté le grand pape d'aussi près que le cardinal secrétaire d'Etat qui l'accompagna tout au long de son pontificat. Déjà pendant le conclave, dont Monseigneur Merry del Val avait été nommé secrétaire, les circonstances l'avaient rapproché du cardinal Sarto. C'est par le récit de la toute première rencontre que s'ouvrent les Mémoires, à ce moment précis où l'élection de Pie X paraissait certaine, mais se heurtait à son refus : *Transeat a me calix iste.*

Entre ces premières pages, qui témoignent déjà de l'éminente vertu du futur élu, et les dernières, qui racontent la mort inopinée provoquée par les sombres événements d'août 1914, la physionomie intime de Pie X se dessine, saisie sur le vif des traits et des anecdotes. Nous n'avons pas ici une histoire du pontificat, qui n'est pas dans les intentions de l'auteur et dont il ne pouvait être question au moment où il écrivait. Ces « souvenirs personnels » mettent en relief la personne du Saint-Père, même quand ils doivent raconter, sommairement d'ailleurs, ses actes publics. C'est dire que ces pages vivantes seront spécialement bien reçues de ceux qui en ce moment voudront acquérir une dévotion objective et concrète envers le futur bienheureux.

Pour attirer notre sympathie, pour susciter notre imitation, pour éveiller notre prière, les saints doivent nous apparaître dans le contexte réel de leur vie quotidienne, de leurs difficultés, de leurs souffrances, dans leurs contacts constants avec leur entourage. Nous devons aussi nous rendre compte de leurs dons naturels, ces grâces premières qui leur ont été départies et qui expliquent l'orientation de leurs vertus et celle de leurs œuvres. Dans la vie d'un pape surtout, les dons de l'intelligence, la culture humaine, l'intérêt pour les sciences et les arts, tout comme les qualités diplomatiques, tiennent une place essentielle. De tout cela le présent volume trace un tableau circonstancié.

Contentons-nous ici de résumer, d'après ces pages ferventes, les traits principaux de sa physionomie surnaturelle. Ce sont incontestablement une humilité très profonde et une incessante charité envers tous. Ce sont précisément les deux vertus maîtresses qu'a retenues, comme les plus caractéristiques de la sainteté de Pie X, le décret sur l'héroïcité des vertus daté du 3 septembre 1950.

L'humilité en Pie X fut une caractéristique flagrante. Elle se manifeste avec une émouvante sincérité dans la victoire qu'il sut gagner sur lui-même pour consentir enfin à son élection au trône pontifical.

« Le trait de caractère le plus personnel du Saint-Père, écrit le cardinal secrétaire d'Etat, était bien cette humilité profonde et authentique sans affec-

---

(1) Cardinal R. Merry del Val, *Pie X, Impressions et souvenirs*. Préface du cardinal E. della Costa, archevêque de Florence, Saint-Maurice (Suisse), Ed. Œuvre de Saint-Augustin, 20 × 14 cm., 130 p. Prix : 3,50 frs suisses; 45 frs belges.

tation. Chez lui cette vertu semblait une seconde nature... L'humilité ne lui coûtait pas, car il avait une modeste opinion de lui-même et il était profondément convaincu de l'origine divine de tous les dons qui nous sont prodigués. Du reste, il lui était plus facile de les admirer chez les autres que de les découvrir en lui. »

Toujours Pie X aima à rappeler ses modestes origines. Il jouait sur son humble nom. « Non pas *santo*, disait-il, mais *sarto* ». « Je ne puis lui donner un chapeau, expliquait-il à une personne de haut rang, qui se croyait autorisée à pousser la candidature d'un évêque au cardinalat, je ne suis pas chapelier mais tailleur, *sarto* ».

Souvent les visiteurs, qui ont raconté son accueil, ont gardé le souvenir non seulement de sa bonté, mais d'un certain trouble devant les marques de vénération. « Pas à genoux, disait-il à un prélat, ne suis-je pas le dernier des prêtres du Seigneur ? » Humilité bien plus démontrée d'ailleurs par toute la personnalité de Pie X que par quelques paroles : sa répugnance aux dépenses qu'on aurait faites pour lui-même au Vatican, sa volonté de vie simple, son continuel respect de ses collaborateurs, de leur fatigue, de leur avis.

Rien de révélateur d'une humilité pleinement établie, comme cette parole spontanée conservée par les Mémoires et prononcée le soir même de l'élection pontificale. Il fallait faire signer au Saint-Père les tout premiers documents de son règne : les lettres adressées aux chefs d'Etat pour leur annoncer l'élection. Le secrétaire du conclave, s'excusant de le déranger encore malgré sa fatigue : « Et vous, dit aussitôt le nouveau pape, n'êtes-vous pas peut-être aussi fatigué ? J'ai vu durant ces jours combien vous vous êtes donné avec ardeur à votre tâche ». « Cette réponse inattendue, ajoute celui qui en était l'objet, me révéla une disposition de Pie X, disposition que j'eus si souvent l'occasion d'observer par la suite, celle de s'oublier lui-même pour penser aux autres. Ce me semblait incroyable qu'en pareil jour, et après tant d'émotions, il se soit si vite oublié lui-même et qu'il ait porté son attention non sur sa fatigue mais sur la mienne. »

Ces quelques détails, choisis entre mille, suffisent à révéler un état d'âme. « Je ne suis qu'un pauvre curé de campagne, venu ici par la volonté de Dieu », disait-il dans son premier entretien au grand séminaire de Trévise, bien des années auparavant. Pie X n'a jamais cessé de rappeler, à ses amis comme à ses ennemis, le petit vicaire, l'humble curé de campagne, qui chaque dimanche autrefois, pendant dix-huit ans, avait préparé ses sermons pour des villageois, avant de parler au monde entier du haut de la chaire de saint Pierre.

La charité de Pie X ne fait de doute pour personne : il fut le pape de la bonté. Nous voulons parler de cette charité pour autrui, de cette charité pastorale, qui marqua toute la carrière de l'ancien « Don Beppi », vicaire durant neuf ans de la petite paroisse de Tombolo.

« Le caractère aimable de Pie X et la bonté innée de son âme sont attestés par tous ceux qui entrèrent en rapport avec lui. Une admiration unanime exalte sa bonté... La bonté de Pie X ne s'oubliera jamais. »

Tout un chapitre des mémoires nous parle du cœur de Pie X. Cœur extrêmement sensible, mais sans aucune trace de vaine sentimentalité.

La charité pastorale est la caractéristique du prêtre. On n'est pas prêtre pour soi, mais pour les autres. Cette vérité éclate dans l'existence de Pie X, qui fut avant tout celle d'un pasteur des âmes. Comme Léon XIII avait été le pape de la théologie et du thomisme, il fut le pape de l'Eucharistie, de la communion précoce des petits enfants, de la communion fréquente, celui aussi de la musique sacrée.

Toujours apparut en lui ce besoin de pastoration, qui à Venise poussait le patriarche à tous les devoirs d'un simple prêtre : communions aux infirmes,

confessions, retraites, entretiens familiers dans les paroisses. De nos jours la radio permet à Sa Sainteté Pie XII, comme il le fit le 8 décembre dernier, de réciter le chapelet avec le peuple, en même temps, dans toutes les églises du monde. Ce ministère du « père de paroisse » eût ravi le cœur de Pie X.

C'est ce caractère pastoral, nous semble-t-il, qui fait l'unité des vertus de Pie X. C'est avant tout de la « cura animarum », véritable but du sacerdoce ministériel, créateur de la personnalité surnaturelle et humaine du prêtre, toujours présent sous toutes les formes d'activité d'une vie sacerdotale, qu'il restera le modèle. Toutes les lignes secondaires de sa physionomie s'expliquent et se groupent facilement sous la généreuse domination de la charité pastorale : sa vérité et sa droiture, sa douceur que l'on avouait « irrésistible », la bonhomie de ses relations d'égal à égal avec les enfants, de ses bons mots familiers,... et de sa tabatière, sa tendance à une certaine simplification adaptée à l'action apostolique, le sens du possible concret et son réalisme, cette éloquence où on le sentait « présent dans chacune de ses paroles », bref, en toutes occasions, le désir, la prédominance du contact direct avec les hommes.

« Laissez dire, répondit un jour le pape, au sujet d'un écrivain moderniste, qui l'avait violemment attaqué, laissez dire. Après tout il a écrit que nous étions un bon prêtre. C'est la seule louange que nous ayons jamais désirée. »

Et c'est, nous semble-t-il, le résumé glorieux de sa physionomie surnaturelle et celui de sa carrière. Jusqu'à la fin, il ne cessera de manifester dans ses actes l'idéal qu'il se donnait en prenant possession autrefois du siège de Mantoue : « Votre évêque, pauvre de tant de choses, est riche d'amour pour vous. Il n'a d'autre but que de travailler au salut des âmes et de former parmi vous une famille d'amis et de frères. »

R. C.

TECHNIQUES DE LA PHYSIQUE MODERNE ET ÂGE DES DOCUMENTS DE QUMRÂN

Il y a un an, nous avions suggéré dans cette Revue (1) l'utilisation d'un procédé de datation, basé sur la radioactivité du Carbone 14, pour déterminer l'antiquité des documents de la grotte de Qumrân.

La revue *Biblical Archaeologist* annonçait récemment que le professeur Libby de l'*Institute for Nuclear Studies* de l'Université de Chicago avait effectivement entrepris ce travail; le 9 janvier dernier il écrivait au professeur Kraeling : « Nous avons achevé une mesure (de la radioactivité) sur les linges qui enveloppaient les rouleaux de la Mer Morte, que vous nous aviez remis le 14 novembre 1950... L'âge déterminé est 1917, plus ou moins 200 années, c'est-à-dire 33 après J.-C. plus ou moins 200 années (2) ». L'âge des linges, précisé par la méthode du Carbone 14, est donc compris entre les deux dates extrêmes de 167 avant J.-C. et 233 après J.-C. Ce résultat plaide en faveur de l'antiquité des manuscrits et tend à écarter l'hypothèse qui n'y verrait que des documents tardifs, remontant tout au plus au VII[e] ou au VIII[e] siècle de notre ère.

Cette mesure a bénéficié de certains perfectionnements apportés à la méthode depuis l'an dernier. La période de vie du Carbone 14, donnée essentielle du problème, a été corrigée en tenant compte de nouvelles déterminations faites par Arnold et Libby et par d'autres chercheurs. Au lieu de 5.720 ans ± 47, la période de 5.568 ans ± 30 a été adoptée. En février dernier, Arnold et Libby ont publié le catalogue d'un grand nombre de leurs résultats, correspondant à 134 objets différents dont l'âge a été mesuré, avec les corrections devenues nécessaires à la suite du progrès expérimental que nous venons de signaler (3).

Ce sont donc les linges trouvés dans la grotte, et non les manuscrits eux-mêmes, qui ont servi à établir l'âge indiqué plus haut. Il est probable que ces linges sont plus récents que les rouleaux; ceux-ci en effet ont certainement été utilisés pendant un temps assez long, comme en témoignent les traces abondantes laissées par la main des lecteurs sur l'envers des documents. Les linges au contraire doivent être contemporains de l'établissement du dépôt de Qumrân. Dès lors on serait incliné à accepter de préférence pour les manuscrits un âge plus proche de la limite supérieure que de la limite inférieure, indiquée par la méthode radioactive. Il paraît souhaitable du reste de vérifier le bien-fondé de cette remarque en appliquant le procédé à un matériel détaché sans dommage des rouleaux eux-mêmes.

Il ne sera peut-être pas déplacé de proposer une autre remarque. Le Saint Suaire de Turin, s'il est authentique, doit avoir sensiblement le même âge que les linges de la grotte. Il serait donc extrêmement intéressant de soumettre un petit fragment de la précieuse relique au test de la méthode radioactive. Aucune autre argumentation n'est parvenue jusqu'ici à mettre tout le monde d'accord. Les exégètes et les historiens se montrent très sceptiques sur son anti-

---

(1) A. Bauchau, *Radioactivité et âge des manuscrits du Désert de Juda*, *N.R.Th.*, 1950, pp. 515-517. Cette Note suivait une étude détaillée du P. Lambert sur le problème de l'âge des manuscrits.

(2) O. R. Sellers, *Date of Cloth from the « Ain Fashka » Cave*, dans le *Biblical Archaeologist*, vol. XIV, 1951, p. 29.

(3) J. R. Arnold-W. F. Libby, *Radiocarbons Dates*, dans *Science*, 1951, vol. 113, pp. 111-120.

quité, car les plus anciens documents qui en fassent mention ne remontent pas au delà du XIII[e] siècle et le quatrième évangile offre des difficultés (4); au contraire certains savants (M. Paul Vignon, Dr Pierre Barbet, M. René Colson) ont apporté des raisons anatomiques assez frappantes qui plaident en faveur de l'authenticité (5). Comme les arguments avancés de part et d'autre se placent à des points de vue si différents, il est fort difficile de décider en faveur de l'une ou l'autre hypothèse. La comparaison du mode de tissage des linges de Turin et de Qumrân serait évidemment déjà assez intéressante, bien que les étoffes soient probablement de qualité différente, mais la radioactivité offre un moyen nouveau et assez élégant de trancher un litige qui intéresse tout le monde chrétien. Le Carbone 14 nous dirait si le Saint Suaire de Turin date ou non du premier siècle après J.-C.

Quoi qu'il en soit de ce point particulier, nous voudrions suggérer un autre procédé physique, susceptible d'éclaircir le problème de l'âge des documents de Qumrân. Il repose sur la mesure du *magnétisme des jarres et tessons recueillis dans la grotte*. Il ne saurait être question de procéder ici à une étude détaillée de la technique préconisée. Nous nous bornerons à en expliquer le principe et la portée.

Tout le monde sait qu'il existe un champ magnétique terrestre, dont les deux pôles magnétiques sont une des expressions les plus caractéristiques. En chaque point du globe, ce champ a une valeur bien déterminée, variable avec les coordonnées géographiques du lieu. Cette valeur s'exprime de deux manières différentes et complémentaires : 1° par l'angle que fait une aiguille aimantée avec le méridien géographique du lieu, ce qu'on appelle la déclinaison magnétique; 2° par l'angle que fait la même aiguille par rapport au plan horizontal du lieu ou inclinaison magnétique. Ces composantes du champ terrestre ne sont d'ailleurs pas fixes au cours du temps, elles changent d'une année à l'autre suivant une loi de continuité qui paraît se traduire par une courbe d'allure périodique.

Fait intéressant, l'argile utilisée par les potiers constitue précisément un corps magnétique. C'est-à-dire qu'un vase, une urne, de même qu'une tablette ou une simple brique d'argile, s'aimantent uniformément sous l'influence du champ magnétique de la terre. Mais — et c'est ici que la méthode suggérée trouve son point d'appui — si ces divers objets d'argile sont soumis à la cuisson, leur aimantation, au lieu de continuer à varier dans le même sens et dans la même mesure que le champ de la Terre, va se fixer une fois pour toutes. Elle devient permanente et garde très sensiblement la valeur qu'elle avait dans le four au moment de la cuisson. Cette constatation permet donc de déterminer la valeur du champ terrestre au moment de la cuisson, ou plus exactement la valeur de l'inclinaison magnétique de ce champ. En effet, les vases d'argile sont déposés verticalement dans le four; si l'on y introduit une aiguille aimantée, son inclinaison reproduira fidèlement l'inclinaison du champ de jadis. Par contre, il est impossible de préciser l'orientation du vase dans le four; nous ignorons quel était exactement le segment du récipient dirigé vers le Nord géographique lors de la cuisson, de telle sorte que toute mesure de la déclinaison magnétique se révèle infaisable. Ce qui ne présente pas d'inconvénient toutefois dans le problème qui nous occupe.

En bref, nous pouvons conclure : à supposer que nous connaissions la variation séculaire de l'inclinaison magnétique de la terre, il suffirait de mesurer

---

(4) F. M. Braun, *Le linceul de Turin et l'Evangile de Saint Jean,* dans *N.R.Th.,* 1939, pp. 900-935; et pp. 1025-1046; *ibid.,* 1940, pp. 322-324.

(5) P. Vignon, *Le Saint Suaire de Turin devant la Science,* Paris, 2° édit., 1939; P. Barbet, *Les Cinq Plaies du Christ,* Paris, 1948.

celle que présentent des vases d'argile pour pouvoir dire à quelle époque ils ont été cuits.

Ces vues ne sont pas purement spéculatives. Elles ont reçu, il y a quelque temps déjà, un commencement d'application. G. Folgheraiter (6) s'en est servi pour résoudre le problème inverse du nôtre : utilisant des vases étrusques dont l'âge avait été précisé par des méthodes historiques, il est parvenu à montrer que l'inclinaison magnétique terrestre a dû s'annuler en Italie vers le milieu du VI[e] siècle avant l'ère chrétienne. Chevallier (7) a repris le même procédé pour étudier le champ magnétique de la terre au temps de l'Empire chaldéen; les renseignements désirés lui furent fournis par des tablettes chaldéennes, datant les unes de trois siècles, d'autres de trente siècles avant notre ère.

En ce qui concerne le problème envisagé ici, nous retiendrons d'abord l'existence de deux jarres intactes provenant de la grotte et actuellement en la possession du professeur Sukenik de l'Université Hébraïque de Jérusalem. De plus, lors de l'exploration de la grotte, le P. de Vaux a recueilli une douzaine de paniers de tessons, ayant appartenu à une quarantaine de récipients. Ils ne semblent pas tous également anciens, la plupart trahissent une facture hellénistique, tandis que d'autres, en particulier un fragment de lampe, datent de l'époque romaine.

La mesure de l'inclinaison magnétique de ces poteries, image fidèle de celle de la terre au moment de leur cuisson, est possible. Le nombre élevé des jarres retrouvées ou reconstituées permettra même de voir si les mesures magnétiques concordent suffisamment pour avoir chance d'être utiles. Dès lors tout le problème revient à trouver dans les musées d'autres récipients, cuits dans la région du désert de Juda, et datés, avec la plus grande précision possible, du premier et second siècle avant J.-C. d'une part, du premier et du second siècle après J-C d'autre part. Ils nous renseigneront sur la variation historique du champ terrestre et offriront les éléments de comparaison indispensables pour fixer l'âge des poteries de Qumrân. En effet la confrontation de la mesure de l'inclinaison magnétique conservée par ces récipients avec celle des jarres de la grotte décidera si, oui ou non, ces différents objets sont contemporains.

Ce bref aperçu ne constitue évidemment qu'une suggestion; à notre connaissance aucun savant n'utilise pour le moment ce procédé magnétique de datation. Chose assez naturelle, étant donnée la complexité croissante des disciplines scientifiques, qui rend fatalement assez étrangères aux archéologues les techniques de la physique moderne. Un chemin nouveau s'ouvre en tout cas aux chercheurs. Nous ne nous dissimulons pas du reste les difficultés qu'il faudra surmonter; il se peut qu'à l'essai la méthode préconisée s'avère décevante; il se peut aussi qu'elle apporte des données nouvelles extrêmement précieuses pour la solution du problème de l'âge des documents de la Mer Morte.

Louvain. A. Bauchau, S. I.

---

(6) G. Folgheraiter, *Sur les variations séculaires de l'inclinaison magnétique dans l'Antiquité,* dans les *Arch. Sciences Phys. et Natur.,* 1899, t. VIII, p. 5 suiv.

(7) R. Chevallier, *Le magnétisme des terres cuites et ses applications,* dans *Journal Physique et Radium,* 1923, tome IV, p. 204 suiv.

ACTES DU SAINT-SIEGE

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Lettre apostolique du 26 avril 1950 constituant saint Alphonse Marie de Liguori Patron céleste de tous les confesseurs et moralistes. — (*A.A.S.*, XXXXII, 1950, p. 595).

Le Pape rappelle l'usage des Souverains Pontifes antérieurs ainsi que divers actes par lesquels il a lui-même donné à des associations ou œuvres de prêtres ou de fidèles, à des professions, des Patrons particuliers tant comme intercesseurs dans les cieux que comme modèles de vie. A l'occasion du deuxième centenaire de la publication de l'œuvre théologique du saint Docteur, sur la demande de la hiérarchie, de supérieurs religieux et de professeurs, le Saint-Père, par la présente Lettre, déclare constituer : « Sanctum Alphonsum Mariam de Ligorio, Episcopum, Confessorem et Ecclesiae Doctorem, omnium Confessariorum ac Moralistarum coelestem apud Deum Patronum ». Il est inutile d'insister longuement sur les raisons d'un tel choix. Il suffirait d'évoquer l'activité personnelle de ce saint dans le ministère de la confession, tant comme prêtre que comme évêque, la valeur et le rayonnement toujours actuel de sa doctrine morale et pastorale. Cette décision n'est d'ailleurs qu'une confirmation solennelle des déclarations antérieures de Pie IX, Léon XIII, Pie X et Pie XI sur la valeur de la doctrine de saint Alphonse.

Lettre apostolique du 15 mai 1950 établissant saint Jean-Baptiste de la Salle Patron céleste principal de tous les maîtres qui se vouent à l'éducation des enfants et adolescents. — (*A.A.S.*, XXXXII, 1950, p. 631).

Evoquant les graves dangers de l'éducation morale et religieuse de la jeunesse, le Pape souligne l'importance plus grande que jamais de cette œuvre tant pour l'Eglise que pour les âmes. Il est évident que saint Jean-Baptiste de la Salle a donné à l'Eglise un moyen de remplir cette mission. Il a non seulement fondé une Congrégation qui poursuit son œuvre, mais il a su formuler les règles de cet art de l'éducation et reconnu le rôle tellement primordial de cette fonction confiée aux siens qu'il devait leur demander de renoncer au sacerdoce pour n'être que des religieux éducateurs. C'est pourquoi, en ce cinquantième anniversaire de la canonisation du saint par Léon XIII, le Pape, dans la plénitude de son pouvoir apostolique, déclare constituer à jamais : « Sanctum Ioannem Baptistam de La Salle, Confessorem, omnium Magistrorum pueris adulescentibusque instituendis Praecipuum apud Deum Caelestem Patronum ».

Lettre apostolique du 12 janvier 1951 établissant l'archange saint Gabriel Patron céleste de toutes les formes de télécommunications, de leurs spécialistes et employés. — (*L'Osservatore Romano*, 2-3 avril 1951. Trad. dans *La Documentation catholique*, 1951, XLVIII, 453-454).

Le bref ramène d'abord à Dieu la gloire des merveilleuses inventions des dernières décades, en matière de télécommunications : téléphonie, télégraphie,

T.S.F., télévision. « *Tout don excellent, toute grâce parfaite, descend d'en haut, du Père des lumières* » (Jacques, I, 17). Il note alors les deux effets possibles de ces découvertes : « Ces instruments, construits selon les règles de l'art, peuvent être très nuisibles s'ils sont employés avec de mauvaises intentions, ou, au contraire, si on les utilise comme il faut, ils peuvent aider puissamment au développement et au raffermissement des relations fraternelles entre les hommes, au progrès de la civilisation, à la propagation illimitée des arts et des sciences, et même à l'enseignement des préceptes de la religion, à la transmission de la parole du Pasteur suprême depuis le Siège de Pierre à toutes les nations, et à l'admirable union de tous les cœurs pour diriger vers la Majesté divine des prières publiques faites par ce moyen dans tout l'univers. » L'Eglise ne s'oppose pas aux vrais progrès de la civilisation : elle ne demande qu'à les soutenir et à les encourager pour y faire découvrir « des traces de l'intelligence divine et des signes de sa puissance ». Aussi le Souverain Pontife a-t-il accueilli favorablement la demande qui lui a été faite par des spécialistes des télécommunications en divers pays de leur donner l'archange saint Gabriel comme patron, puisqu'il fut le premier messager céleste de la Rédemption.

Pour célébrer cet événement, la Radio Vaticane, en collaboration avec la Radio Italienne, a organisé le 1er avril une grande cérémonie au cours de laquelle ont été inaugurés ses nouveaux locaux et installations. Ceux-ci, on le sait, constituent un don du monde chrétien au Souverain Pontife à l'occasion de son jubilé sacerdotal. Le Cardinal Canali, après la bénédiction liturgique, a évoqué le premier message radiophonique de Pie XI, le 12 février 1931 et montré l'importance sans cesse croissante prise par la Radio Vaticane sous le pontificat actuel.

E. Bergh, S. I.

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Décret des 20 décembre 1950 - 11 janvier 1951 concernant le « Rotary Club ». — (*A.A.S.*, XXXXIII, 1951, p. 91).

« Quaesitum est ab hac Suprema Sacra Congregatione utrum liceat catholicis nomen dare Associationi, quae vulgo nuncupatur « Rotary Club ».

Emi ac Revmi Domini Cardinales rebus fidei et morum tutandis praepositi, praehabito RR. DD. Consultorum voto, in Plenario Consessu Feriae IV, diei 20 Decembris 1950, respondendum decreverunt :

« Clericis non licere nomen dare Associationi « Rotary Club » vel eiusdem coetibus interesse; laicos vero hortandos esse ut servent praescriptum can. 684 C.I.C. ».

Et die 26 eiusdem mensis et anni, Ssmûs D.N. Pius divina Providentia Papa XII in audientia Excmo ac Revmo Domino Adsessori S. Officii impertita, relatam Sibi Emorum Patrum resolutionem adprobavit atque publicari iussit.

Datum Romae, ex aedibus S. Officii, die 11 Ianuarii 1951.

Fondé à Chicago en 1905, le Rotary est actuellement une Association mondiale (1). Sa puissance tient non seulement à son caractère international, à la qualité professionnelle de ses adhérents, mais encore à son développement numérique : en 1928 : 132.000 membres répartis en 2630 clubs; en 1950 : 350.000 membres et 7.000 clubs. Il comprend à sa base des clubs. Chacun d'eux réunit un certain nombre d'hommes d'affaires (industriels, commerçants...) et de représentants des professions libérales (avocats, journalistes...)

(1) Cfr *N.R.Th.*, 1929, p. 334-338, art. P. Creusen; *Cahiers Action relig. et sociale*, Paris, 15 sept. 1950, p. 491; *Doc. Cath.*, XLVIII, 1951, col. 129-136.

à raison d'un membre actif par profession. Les clubs sont groupés en districts. Un Congrès international ou Convention groupe annuellement les délégués de toutes nations et prend les décisions utiles, notamment législatives, qui doivent assurer la marche et le rayonnement de l'association. La direction est assurée aux différents degrés par des présidents ou gouverneurs élus, assistés de conseils. Les réunions des clubs, tout en ayant un caractère privé, ne sont pas pour autant secrètes.

Pour comprendre les mesures prises par l'Eglise, il faut d'une part considérer non pas tant le but de cette organisation que certains principes mis à la base de son action, d'autre part il est nécessaire de tenir compte de situations de fait susceptibles d'exister dans certains pays.

Le but du Rotary est, au delà de l'idée primitive d'entr'aide, de promouvoir chez tous un idéal de service. C'est pourquoi tous les membres doivent nouer et maintenir entre eux des relations personnelles d'amitié, développer dans leur vie privée, professionnelle et sociale une volonté active de servir et leur milieu et la collectivité, tendre à une compréhension profonde des hommes, des situations économiques, des conditions de travail. On ne peut que reconnaître une réelle valeur à un tel idéal de solidarité et de devoir, à une telle intention d'humanisation du travail humain.

Mais, au plan des principes, l'Eglise se doit de juger la doctrine qui sous-tend nécessairement cette action et inspire cet idéal. De par sa nature même, le Rotary entend s'appuyer et se limiter à une morale individuelle et sociale, indépendante de toute religion. « Notre plan exclut pour ainsi dire tout Credo ». Grâce à une telle tolérance une entente est possible entre membres venant de tous les horizons religieux. Sans préjuger injustement des intentions réelles, tant de la Direction générale que des membres, il nous faut, en tant que catholiques, reconnaître à l'Eglise le droit et le devoir, si les circonstances le demandent, de sanctionner « un programme dans la mesure où il prétend moraliser les hommes en dehors de toute idée religieuse » et pourrait favoriser efficacement l'indifférentisme religieux. Les lois de la morale catholique ne se limitent pas aux principes d'une morale dite « universelle ». Ce seul aspect pourra justifier soit des avertissements généraux de prudence, soit même des mesures plus strictes visant, par exemple, le clergé.

Par ailleurs, tout en reconnaissant qu'il « est absolument faux que les clubs rotariens soient d'inspiration maçonnique » et qu'en cette question il importerait encore de distinguer les Loges anglo-saxonnes ou américaines des Loges de nos pays, on ne peut nier qu'une certaine collusion peut, en certaines nations, s'établir entre clubs et associations secrètes. Une neutralité religieuse est toujours un équilibre qui se cherche. On admettra au nom d'une politique de présence que des catholiques sincères puissent exercer, malgré l'interdiction de toute discussion religieuse, un inévitable rayonnement chrétien, tant dans des clubs qu'à des échelons supérieurs de l'administration, ou pour le moins éviter toute déviation sur le plan religieux. Mais en retour on doit admettre la possibilité d'une hostilité larvée et même d'une action efficacement anti-religieuse ou anti-catholique de par la présence et l'influence d'autres membres. Question alors de fait dont seront juges les évêques dans leurs diocèses propres.

Le 4 février 1929, la S. Congrégation Consistoriale a donné une première réponse de caractère universel à une question posée par différents Ordinaires au sujet du Rotary : « Peuvent-ils permettre à des clercs de s'inscrire comme membres du Rotary ou au moins de participer à ses réunions ? ». La réponse ne visait que les clercs : « non expedire », cela ne convenait pas (2).

Le décret actuel du Saint-Office est une nouvelle mesure d'application des

(2) Cfr *A.A.S.*, XXI, 1929, p. 42; *N.R.Th.*, 1929, p. 334.

règles communes du droit canonique. Il va dans le sens d'une plus grande rigueur. Il importe toutefois d'en définir exactement la portée.

En ce qui concerne les clercs, il ne leur est pas permis (« non licere ») de s'inscrire comme membres du Rotary, ni même de participer aux réunions d'un club. *L'Osservatore Romano* (3) note au sujet du premier point de cette mesure nettement déterminée et universelle : c'est une « interdiction que les laïques, eux aussi, ont bien comprise, étant donnée la nature et la fin de cette association, étrangères à celles de la mission sacerdotale ». Mais ce même commentaire précise au sujet du second point que la décision ne vise que les « réunions réservées aux seuls membres du Rotary et dans lesquelles sont traitées leurs affaires économiques et professionnelles. La défense ne s'étend donc pas aux réunions qui, bien qu'organisées par le Rotary, sont aussi ouvertes aux étrangers, pour des fins en harmonie avec les activités sacerdotales comme, par exemple, favoriser les initiatives de bienfaisance ou d'assistance charitable ».

En ce qui concerne les laïques, le décret ne fait que rappeler la loi canonique sur les associations : « Que les fidèles se gardent d'entrer dans les associations secrètes, condamnées, séditieuses, suspectes ou qui s'efforcent de se soustraire à la légitime surveillance de l'Eglise ». Pour juger la portée exacte de cet avertissement il faut en premier lieu noter que le Saint-Office ne condamne pas au sens précis du mot le Rotary : pas plus qu'il n'est dit association « secrète », pas plus il n'est ici défini association « condamnée ». Le Saint-Office également n'interdit pas expressément d'entrer dans le Rotary, mais il demande que les pasteurs responsables exhortent les fidèles à l'observation de la loi ecclésiastique : à entrer dans les associations érigées, approuvées ou recommandées par l'Eglise, à s'interdire d'entrer dans celles que l'autorité aura jugé bon de condamner. Cette affirmation laisse en vérité aux Ordinaires du lieu la responsabilité d'application de la loi canonique dans leur propre territoire. En second lieu, si le Saint-Office n'applique pas au Rotary l'ensemble des qualificatifs définis par le canon 684, en l'invoquant cependant, il affirme par là-même le caractère possible d'association suspecte. Ce que nous avons dit de la doctrine fondamentale du Rotary dans le domaine moral et en matière de justice sociale permet de rendre compte de cette exigence générale de prudence.

L'application de la loi ecclésiastique dépendra donc de la situation concrète. Question de fait dont les évêques, disions-nous, seront juges. Dans certains pays comme l'Espagne ou la Hollande, certaines nations d'Amérique latine, l'épiscopat avait déjà cru de son devoir de déclarer que le Rotary était effectivement une société « suspecte » et que les fidèles ne devaient pas y entrer. Dans d'autres nations — la chose est tout à fait concevable à raison de la structure et de l'activité du Rotary — l'épiscopat, tenant compte des faits, tant actuels que passés, peut s'abstenir de porter une mesure défavorable et « tolérer l'appartenance des fidèles à cette même association ». Pour éviter une certaine incohérence dans les dispositions susceptibles d'être prises, *l'Osservatore Romano* remarque que, « dès 1943, la Suprême Sacrée Congrégation du Saint-Office, dans une circulaire envoyée aux représentants pontificaux, suggérait aux évêques de chaque nation de s'entendre pour publier, en cette matière, des dispositions et des prescriptions uniformes ».

A. DELCHARD, S. I.

---

(3) Cfr *L'Osservatore Romano*, 27 janvier 1951 (commentaire officieux; *Doc. cath., l.c.*

BIBLIOGRAPHIE

THEOLOGIE HISTORIQUE

*F. Hauck. — *Theologisches Fremdwörterbuch.* Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1950, 20 × 13 cm., 176 p. Prix : 6,80 Mk.

Le fait que beaucoup d'expressions ecclésiastiques proviennent du grec et du latin, parfois même de l'hébreu, n'en rend pas l'intelligence toujours facile, surtout de nos jours. D'où ce petit dictionnaire, qui comprend une série déjà impressionnante de termes courants en exégèse, dogmatique, patristique, morale, droit canon, histoire ecclésiastique, etc., tant protestants que catholiques ou orthodoxes. Nous avons donné quelques coups de sonde dans ce petit répertoire, et, sans vouloir en déduire qu'il est parfait en tout point, nous ne sommes pas parvenu à le surprendre en défaut là où nous l'avons consulté. Nous y avons toujours rencontré des définitions courtes et claires, d'intelligence facile. C'est là un mérite sérieux qui le recommande entre autres aux étudiants en sciences ecclésiastiques de toutes confessions familiarisés avec la langue allemande. Ch. Martin, S. I.

J. Daniélou. — *Origène.* Coll. « Le génie du christianisme ». Paris, « La table ronde », 1948, 23 × 14 cm., 310 p.

Un livre sur Origène trouve naturellement sa place dans une collection qui s'intitule « Le génie du christianisme » et que dirige François Mauriac. L'essai sur l'œuvre du grand alexandrin qu'a écrit le P. Daniélou est brillant et suggestif. Il est aussi opportun : car il réunit dans un même livre les divers aspects de ce génie qui avaient été jusqu'ici étudiés séparément, voire négligés. L'ouvrage se partage en quatre livres. Le premier livre replace Origène, homme de tradition et penseur audacieux, dans son milieu religieux et philosophique. Origène est avant tout un homme d'Eglise — c'est le plus essentiel caractère de sa personnalité — et son véritable milieu est la communauté chrétienne au service de laquelle il passa toute sa vie dans les charges de l'enseignement ou de la prédication. C'est ici un des aspects souvent négligés dans les œuvres consacrées à Origène et que le P. D. souligne heureusement. Le second livre, Origène et la Bible, étudie l'activité exégétique d'Origène dans son aspect scientifique, critique biblique, et dans son aspect « pneumatique ». Tout un chapitre est consacré à l'interprétation typologique qui tient si grande place chez le grand théologien des rapports des deux Testaments. Le discernement précis qu'a tenté de faire le P. D. pour dégager l'interprétation typologique qu'Origène reprend à la tradition de l'Eglise nous semble un peu artificiel. On ne laisse pas d'être impressionné par les principes que l'exégèse origénienne a en commun avec l'exégèse philonienne et gnostique. Le P. D. reconnaît sur ce point de larges emprunts. Dès lors, même la typologie traditionnelle n'est-elle pas en fait exercée dans une technique exégétique fortement pénétrée de Philon, dont la distinction des sens scripturaires est admise par Origène, au point qu'il paraît bien difficile de pouvoir séparer les deux ? Le troisième livre étudie le système d'Origène : cosmologie, angélologie, christologie, eschatologie et le quatrième, très bref, est consacré à la mystique d'Origène, qui serait plus « spirituel » que spéculatif. Cet ouvrage est riche. Peut-être sera-t-il opportun de contrôler parfois la confiance que le P. D. paraît accorder à ses intuitions qui jaillissent de son admiration pour Origène. Mais le portrait qu'il nous en trace vaut d'être contemplé. Ch. Matagne, S. I.

* Les ouvrages de sujet religieux écrits par des non catholiques sont marqués d'un astérisque.

L. Bouyer. — *La vie de saint Antoine.* Essai sur la spiritualité du monachisme primitif. Coll. Figures monastiques. Abbaye Saint-Wandrille, Éditions de Fontenelle, 1950, 23 × 14 cm., XIV-240 p.

L'ouvrage du P. Bouyer est moins une *Vie* de saint Antoine qu'un examen et une critique de la *Vita Antonii* écrite par saint Athanase. L'historicité de ce document, sinon son authenticité athanasienne (à laquelle le P. Bouyer adhère fermement), pose de nombreux problèmes. L'auteur rapporte d'abord les conclusions de Holl, Reitzenstein, List et Heussi concernant les *faits* historiquement établis de la vie du saint : naissance vers 251, etc. Il ne s'y attarde guère. Il voit plutôt dans la *Vita Antonii* le traité d'édification et d'instruction, s'appuyant sur un exemple vécu, qu'Athanase destinait à ses amis, les moines occidentaux. Quel que soit le degré d'historicité des épisodes qui nous sont racontés, ils sont secondaires; ce qu'il faut avant tout étudier, critiquer, vérifier c'est l'idée, l'enseignement, la vérité que ce texte contient. Inutile tout d'abord, pour expliquer le cas de saint Antoine, de recourir aux influences de modèles ou précurseurs païens (sages antiques, esséniens, thérapeutes, fidèles de Sérapis, principes manichéens) : l'idéal du renoncement chrétien suffit à l'expliquer. Ainsi encore la description de la lutte d'Antoine contre les tentations et le démon, en particulier au désert, quoi qu'il en soit des détails historiques, est profondément vraie, en psychologie et psychanalyse; elle l'est tout autant si on la considère du point de vue de la cosmologie et de la démonologie des chrétiens de cette époque et de l'âge apostolique. Et quant au grand discours ascétique mis par Athanase sur les lèvres du Père des moines, même s'il n'est qu'un procédé littéraire utilisé par Athanase, il garde toute sa valeur doctrinale et didactique. L'ouvrage du P. Bouyer, dont nous n'avons donné ici que quelques traits essentiels apparaît donc plus comme un commentaire psychologique, doctrinal et ascétique, de la *Vita Antonii* que comme une œuvre de critique historique pure. C'est de ce point de vue qu'il faut le juger si on veut l'estimer à sa vraie valeur. Rappelons enfin que le P. B. Lavaud, O.P., et le Prof. Draguet ont fait paraître respectivement en 1943 et 1949 des extraits de la Vie de saint Antoine (*N.R.Th.*, 1946, p. 112; 1950, p. 434) et enfin que tout récemment les *Ancient christian Writers* en ont publié la traduction anglaise intégrale (*N.R.Th.*, 1950, p. 1108). Ch. Martin, S. I.

P. Courcelle. — *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin.* Paris, de Boccard, 1950, 25 × 17 cm., 300 p.

Ces « Recherches » n'ont pas été vaines. On trouvera, résumées à la fin du volume (pp. 248-258), les découvertes intéressantes à quoi ont mené M. C. les textes autobiographiques d'Augustin autres que les *Confessions* et les *Dialogues*. La critique du dernier demi-siècle tendit à déprécier le témoignage des *Confessions* au profit du témoignage des *Dialogues*. L'intervention de nouveaux textes autobiographiques bouleverse les données de la controverse semi-séculaire.

Les recherches de M. C. ont porté spécialement sur l'influence qu'eut saint Ambroise dans la conversion d'Augustin au christianisme. C'est par Ambroise qu'Augustin a connu Plotin. Inutile de se demander si Augustin s'est converti d'abord au néo-platonisme ou au christianisme : « La controverse perd son sens dès l'instant qu'Ambroise, évêque depuis douze ans, n'hésite pas à préconiser devant ses ouailles les thèses plotiniennes assimilées au dogme chrétien », comme le montrent les sermons *De Isaac vel anima* et *De bono mortis* (qu'Augustin aurait entendus). Le philosophe milanais Theodorus, à la fois plotinien et chrétien, a fait progresser Augustin dans cette voie, dont l'extase aurait dû être le terme. L'échec ramena le néophyte à Simplicien, l'ancien catéchiste d'Ambroise, qui familiarisa le futur docteur de l'Eglise avec les épîtres de saint Paul. De ces trois agents de sa conversion : Ambroise, Théodorus et Simplicien, les *Confessions* n'ont guère retenu que le premier.

Indépendamment de leurs résultats, les « Recherches » méritent l'attention par la façon dont elles sont conduites. Transposées du plan doctrinal sur le plan philologique, elles excluent tout soupçon de partialité ou de préjugés. La

critique de M. C. décèle des omissions involontaires et des lacunes délibérées, des perturbations de l'ordre chronologique, sans pourtant mettre en doute la haute valeur historique des *Confessions* : « Il convient, pour terminer, de noter combien ce récit est probe, si on le compare aux procédés coutumiers de l'hagiographie et de l'arétalogie contemporaines ». Si Augustin estompe dans ses *Confessions* les voies humaines dont la Providence s'est servie, c'est qu'il veut insister sur l'origine divine de ces voies qui lui importe par-dessus tout. Cette ombre se dissipe à la lecture des autres ouvrages d'Augustin, lus avec la sagacité de M. C. R. Thibaut, S. I.

G. L. Ellspermann, O.S.B. — *The Attitude of the early christian latin writers toward pagan literature and learning.* Thèse. Coll. The Catholic University of America. Patristic Studies, LXXXII. Washington, The Catholic University of America Press, 1949, 23 × 15 cm., xxviii-268 p.

C'est un problème très large, trop large peut-être déjà, que traite dom Ellspermann, encore qu'il le restreigne au seul christianisme latin, de Tertullien ou Minucius Felix à saint Augustin. Sous le concept de littérature et d'instruction l'auteur a surtout entendu l'enseignement de la poésie, de la philosophie et de la rhétorique dans les écoles, et comme moyen d'éducation. Ses observations eussent certainement été plus sévères s'il s'était agi de recueillir les jugements des Pères latins relatifs à la scène et au théâtre. La réaction des auteurs chrétiens vis-à-vis de cet épineux problème de l'éducation, à une époque où n'existaient qu'une littérature païenne et que des écoles païennes, n'a pas été uniforme, et même l'Eglise ne paraît pas avoir pris une position officielle universelle. La situation était très complexe; et pour tenir compte à leur juste valeur des appréciations portées par les auteurs chrétiens eux-mêmes, il ne faut pas perdre de vue leur formation première comme chez Augustin ou Jérôme, leur tempérament, celui d'un Tertullien par exemple, les circonstances concrètes dans lesquelles furent portés leurs jugements (saint Augustin parlant de son propre passé, ou en général), enfin et surtout leur jugement théorique et leur attitude pratique. Incontestablement il y eut des tendances rigoristes, surtout dans les premiers temps : telles celles de Tertullien et d'Arnobe, mais à côté d'elles s'observent aussi d'autres, plus modérées, comme celle de Minucius Félix. En fait ce n'est que lorsque le christianisme aura dominé la situation politique et culturelle, au cinquième siècle, que saint Jérôme et saint Augustin se trouveront à l'aise pour prononcer le verdict équitable : retenir et utiliser tout ce que la littérature et la science païennes contenaient de bon, et quant au reste corriger ce qui pouvait l'être, et rejeter ce qui ne pouvait être corrigé. L'auteur aurait peut-être dû insister davantage sur cet élément de solution qu'apportait au problème le triomphe absolu du christianisme sur le paganisme. A partir du jour où la littérature païenne se trouvait concurrencée par une littérature chrétienne et où les œuvres littéraires païennes se voyaient rejetées dans le simple domaine de la fable et du mythe, leur usage comme moyen d'éducation s'avérait moins dangereux et plus accessible aux chrétiens. Jusqu'alors le problème de la fréquentation des écoles païennes avait été essentiellement une question de foi religieuse; il se transforma surtout par la suite en une « question des humanités ». Ch. Martin, S. I.

St. Gregory the Great. — *Pastoral Care.* Traduction et commentaire de H. Davis, S. J. Coll. Ancient Christian Writers. The Works of the Fathers in Translation, 11. Westminster (Maryland), The Newman Press, 1950, 22 × 15 cm., 282 p. Prix : 3 doll.

La *Regula pastoralis* de saint Grégoire le Grand est trop connue pour qu'il soit nécessaire de la présenter au lecteur ou de légitimer sa publication dans la série des *Ancient christian Writers.* C'est aussi une œuvre qui du point de vue critique et littéraire (question d'authenticité, de sources, etc.) ne présente pas de difficultés majeures. L'éditeur, le R. P. Davis, S. J., professeur à Hey-

throp College, le premier collaborateur non américain à la collection, a donc pu concentrer ses efforts sur la traduction elle-même et l'adapter avec goût aux exigences du lecteur contemporain. Cette nouvelle édition contribuera à entretenir parmi le clergé de langue anglaise l'influence spirituelle que l'œuvre du pape saint Grégoire le Grand n'a jamais cessé de rayonner autour d'elle depuis sa première publication et à fournir au prêtre la règle d'or du gouvernement de lui-même et des âmes, aussi utile pour lui que la règle religieuse peut l'être pour le moine. Ch. Martin, S. I.

S. Anselmus, Cant. ep. — *Opera omnia.* Vol. IV. Edité par F. S. Schmitt, O.S.B. Edimbourg, Nelson and Sons, 1949, 30 × 23 cm., xvi-232 p. Prix : 2 £ 2 sh.

Il a déjà été rendu compte dans la revue des trois premiers volumes de l'édition des *Opera omnia* de saint Anselme par dom Schmitt (cfr *N.R.Th.*, LXVI, 1939, p. 616-618; LXXI, 1949, p. 322-323). Ce quatrième volume fait corps avec le troisième; il est, en effet, consacré dans sa totalité au second livre des *Epistolae* (le premier livre ayant été précédemment édité au tome III). Le second livre comprend la correspondance écrite durant l'épiscopat à Cantorbéry, il est très étendu; aussi seule une partie est éditée dans le tome IV : 162 lettres, écrites ou reçues par Anselme, ce qui porte à 309 le nombre des lettres publiées à ce jour par dom Schmitt. Sur l'ordre suivi dans la publication par l'éditeur il y a toujours lieu d'attendre la légitimation qu'il en donnera au tome V, mais dont il a déjà fourni l'essentiel en des articles parus dans la *Revue bénédictine* en 1931 et 1936. La base manuscrite reste substantiellement la même que pour la première partie de la correspondance, et l'on sait qu'elle remonte au XII^e^ siècle pour la très grosse majorité des témoins. Les principes suivis dans l'édition et l'apparat critique du volume précédent sont maintenus dans celui-ci. Les lettres écrites par d'autres que saint Anselme sont imprimées en italiques pour les distinguer de celles écrites par lui. Et l'auteur, dont le soin à fixer avec précision les variantes et les citations n'a pas failli dans ce volume non plus, mérite aussi les mêmes approbations et éloges. Ch. Martin, S. I.

Dr. M. Grabmann. — *Die Werke des hl. Thomas von Aquin.* Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung. Coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. XXII, Heft 1/2. 3^e^ édit., Münster, Aschendorff, 1949, 24 × 16 cm., xx-480 p. Prix : 28 Mk.

La troisième édition des *Werke des hl. Thomas von Aquin* de Mgr Grabmann, terminée de son vivant, mais publiée peu après sa mort par les soins dévoués de M. Ott, est notablement plus étendue que la précédente parue en 1931 : son volume s'est accru d'un quart. Elle donne le panorama des précisions multiples, apportées depuis une vingtaine d'années, aux problèmes d'authenticité et de chronologie des œuvres de saint Thomas ou transmises sous son nom, grâce aux nombreuses et patientes recherches des Pelster, Mansion, Glorieux, Dondaine, et autres. Instrument de base indispensable pour l'orientation dans l'étude ou l'utilisation scientifique de l'œuvre de saint Thomas, l'ouvrage de Mgr Grabmann s'impose. Il ne nous est pas possible ni nécessaire de fournir ici en si peu de lignes la nomenclature des compléments bibliographiques, des corrections ou précisions signalées dans cette nouvelle édition. On pourra, au reste, en trouver une description assez étendue déjà dans l'excellent aperçu que M. Gérard Verbeke vient de donner de l'ouvrage dans la *Revue philosophique de Louvain*, t. 48, 1950, pp. 260-268. La carrière scientifique si brillante de Mgr Grabmann s'est donc clôturée en beauté, si nous pouvons nous exprimer de la sorte : par la refonte d'une publication maîtresse, centrale, amorcée de longue date et sans cesse remaniée et perfectionnée, témoignage de son infatigable ardeur au travail, de sa ténacité, de son érudition, de son sens critique et de son jugement sûr. Sa parution dans les *Beiträge*

nous donne aussi l'occasion de saluer la renaissance de cette collection, qui continuera certainement à maintenir, sous la nouvelle direction de Mgr Landgraf, le renom mondial que son ancien directeur lui avait assuré.

Ch. Martin, S. I.

M. G. Mc Neil. — *Simone Fidati and his De gestis Domini Salvatoris.* Thèse. Coll. The Catholic University of America. Studies in Medieval and Renaissance Latin, Language and Litterature, XXI. Washington, The Catholic University of America Press, 1950, 22 × 16 cm., VIII-256 p.

Simon Fidati, italien du XIV^e^ siècle, prédicateur, directeur spirituel et auteur ascétique, a laissé, outre de nombreuses lettres de direction, une *Vita cristiana,* en langue vulgaire, et d'autres opuscules, un *De gestis Domini Salvatoris* que Sœur Mc Neil a choisi comme sujet de sa thèse de doctorat. L'œuvre a joui jadis d'une certaine vogue, car il en subsiste pas mal de manuscrits et elle a été imprimée quatre fois de 1489 à 1540, et une cinquième fois en 1733. Sr Mc Neil en donne une analyse détaillée et en étudie la forme, la méthode, la doctrine, le vocabulaire, la syntaxe. Plutôt qu'une Vie du Sauveur — dont d'ailleurs il ne suit pas l'ordre chronologique —, Simon écrit un commentaire moral des Evangiles. Sa doctrine est la doctrine commune de l'Eglise. Il n'admet pourtant pas l'Immaculée Conception de Marie. Il insiste sur la notion du Corps mystique du Christ. En réaction contre les exagérations des prédicateurs de son temps et les déviations de la scolastique, il ne s'appuie sur d'autre autorité que l'Ecriture Sainte, ne s'embarrassant pas de citer longuement les Pères ou les exégètes, dont il s'est néanmoins assimilé la doctrine. Le travail de Sr Mc Neil, fidèle aux traditions de la *Catholic University of America,* fait preuve d'une érudition étendue, de recherches consciencieuses et d'une étude approfondie du sujet.

R. Lechat, S. I.

S. Bernardinus Senensis, O.F.M. — *Opera omnia.* Edités par le Collegium S. Bonaventurae. Tomes I et II : *Quadragesimale de christiana religione.* Florence-Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, 1950, 32 × 22 cm., LXXII-568 et 500 p., 2 Tab. Prix : 15.000 lires.

Cette nouvelle et monumentale édition prendra honorablement place à côté de celles, déjà si nombreuses, que publie le Collège Saint-Bonaventure de Quaracchi. Les *Opera omnia* de S. Bernardin de Sienne, gloire de l'Ordre franciscain et de l'Eglise, prédicateur illustre du XV^e^ siècle, s'imposeront tant par la masse de l'ouvrage, que par leur présentation extérieure, l'importance du contenu et la valeur critique de l'édition. Les deux premiers volumes parus à ce jour ne publient encore que les 66 sermons du *De christiana religione.* Mais il reste encore à éditer une autre œuvre aussi vaste, le *De evangelio aeterno,* et un nombre considérable de sermons *de tempore,* de traités et de schèmes de prédications. La présentation extérieure sera, à en juger par les volumes parus, celle des grandes éditions de Quaracchi : format gd-4°, larges marges, texte aéré, propreté de l'apparat critique. Quant à l'importance du contenu : Les sermones *De christiana religione,* bien que destinés pour le carême et le temps pascal, ne se rattachent que par un lien assez lointain au temps liturgique de l'année où ils furent prononcés. C'est plutôt un exposé théologique et moral, sous forme de traités, de la vie chrétienne, conduisant de la pratique de la vie de foi et des vertus chrétiennes jusqu'à son aboutissement : le ciel, les anges, la vie bienheureuse. Sous leur forme actuelle, ils reproduisent davantage les canevas de sermons, précédemment prononcés par le saint, revus et corrigés par lui et destinés à ses disciples en vue de leur instruction et formation de prédicateurs. S. Bernardin ne fut pas un théologien « professionnel » à la manière de S. Bonaventure ou de Duns Scot, mais ses *sermones quadragesimales* sont pourtant fortement inspirés de la théologie de l'Ecole. Les éditeurs ont relevé dans son œuvre l'influence de Guillaume d'Auvergne, Hughes de Saint-Cher, Gilbert de Tournai, J. P. Olivi, Guillaume Peraldi, etc.

L'allure est scolastique; le plan rigoureux et clair, les questions traitées en fonction des préoccupations théologiques tout autant que de l'instruction et de l'édification des fidèles. Il s'agit d'une œuvre de haute vulgarisation de la théologie et de la morale chrétienne, basée sur les fondements les plus solides de la foi et de la tradition; et cette solidité doctrinale en a assuré le succès et l'estime durables. Pour ce qui est de la valeur critique de l'édition, enfin, nous pouvons nous fier au texte ici présenté. L'introduction ne nous signale pas moins de 125 mss., dont 66 collationnés, et parmi ces derniers plusieurs autographes ou exemplaires revus et corrigés par le saint lui-même. On doit donc parler d'une édition exceptionnellement favorisée, puisqu'elle rapporte avec une quasi-certitude l'ultime pensée de l'écrivain. Elle laisse loin derrière elle les cinq éditions précédentes, qui ne garderont plus guère désormais du point de vue scientifique qu'un pur intérêt rétrospectif. Ch. Martin, S. I.

PHILOSOPHIE

Philosophie en général et Ontologie

F.-J. Thonnard, A.A. — *Précis de Philosophie en harmonie avec les Sciences modernes.* Paris-Tournai-Rome, Desclée & C^ie^, 1950, 19 × 12 cm., VIII-1792 p. Prix : 250 frs belges.

Ce qui fait l'originalité et la très haute valeur de ce nouveau traité de philosophie, c'est la place très large qu'il a réservée dans ses exposés aux données de l'expérience et des sciences positives à propos des questions, et elles sont de plus en plus nombreuses à l'heure actuelle, où la spéculation philosophique et la recherche scientifique se rencontrent sur les mêmes terrains. Ainsi de copieux développements sont consacrés aux méthodes propres des diverses sciences, aux théories modernes de la matière, à la biologie, à la psychologie expérimentale, aux sciences anthropologiques, à l'économie, à la sociologie. Ce traité n'en reste pas moins, en ordre principal, un exposé des thèses traditionnelles de la philosophie de l'Ecole dans la ligne du thomisme; il s'attache cependant surtout aux problèmes qui se posent à l'heure actuelle au philosophe chrétien. Cet exposé, dit l'auteur dans sa préface, « est avant tout constructif; il applique aux problèmes généraux la méthode même des sciences modernes. Il s'appuie avant tout sur les constatations de l'expérience, qu'il interprète à la lumière des principes évidents de la raison. De la sorte, non seulement il peut réclamer pour ses conclusions la même valeur que celle des lois scientifiques, mais il lui est aisé de se développer en pleine harmonie avec les sciences modernes. » Nous ne croyons pas cependant que l'auteur, en s'exprimant ainsi, veuille réduire la métaphysique à une sorte de prolongement des sciences positives, se constituant par les mêmes méthodes qu'elles; son but est, comme il le dit encore, de ne pas s'en tenir à des positions générales établies une fois pour toutes dans l'absolu, mais de les envisager surtout selon les conflits qu'elles peuvent présenter avec les données des sciences, pour faire apparaître leur harmonisation possible avec les conclusions scientifiques vraiment démontrées, même quand des oppositions persistent dans le libre champ des hypothèses. Aussi ce précis, malgré la modestie de son titre, dépasse de beaucoup la portée et les ambitions d'un simple manuel scolaire; « il s'adresse également à tous ceux que les sciences modernes inquiètent par leurs suggestions parfois troublantes, et il leur propose une solution qui, tout en proclamant la valeur incontestable de la science, rassure parfaitement leur bon sens et leur foi. » Et par les larges développements qu'il consacre aux problèmes économiques et sociaux de l'heure présente, il intéressera aussi les lecteurs cultivés, attirés par les questions actuelles du communisme, du syndicalisme, et les vastes et complexes questions sociales. E. Brisbois, S. I.

H. Collin. — *Manuel de Philosophie thomiste.* I : *Logique formelle, ontologie, esthétique.* Paris, Téqui, 1950, 23 × 15 cm., XII-244 p. Prix : 500 frs franç.

Il suffira de signaler à nos lecteurs la réédition d'un livre qui se passe de recommandation. Le tome I de ce manuel nous paraît supérieur au tome II, réédité précédemment par l'abbé Terribilini. La clarté de ses divisions, de ses définitions et de ses exemples, l'exactitude de sa doctrine et la simplicité de son exposé l'adaptent aussi parfaitement qu'il est possible à des élèves de l'enseignement secondaire. On regrettera, de-ci, de-là, quelques interprétations inexactes de Bergson (mobilisme) ou de Jaspers et Heidegger (athéisme). Il est bien difficile à un manuel scolastique destiné à des débutants d'être parfaitement ouvert à la pensée contemporaine. Le chanoine Collin s'y est essayé cependant et l'abbé Terribilini continue heureusement son effort, — en particulier dans la bibliographie qui signale (mêlés à d'autres) d'excellents ouvrages et dans l'appendice sur l'existentialisme, qui manifeste un désir de compréhension sympathique et loyale. A. Hayen, S. I.

P. Romano. — *Ontologia del valore.* Studio storico-critico sulla Filosofia dei Valori. Coll. Problemi d'oggi, collana di filosofia e storia della filosofia. 3ª série, vol. VIII. Padoue, CEDAM, 1948, 26 × 18 cm., x-224 p. Prix : 950 lires.

En réalité, il s'agit d'une philosophie complète, bien que les grandes lignes seulement soient explicitées. La partie historique décrit surtout l'époque contemporaine ; elle est suivie d'un examen critique des théories les plus importantes. La philosophie de l'auteur est basée sur l'esprit, l'être et la valeur. L'esprit ou le moi a une activité essentiellement affirmative et constitutive de valeurs. C'est dans l'esprit que nous trouvons l'être. La nécessité d'intégrer l'expérience de l'être nous fait affirmer, au delà du limité, l'Absolu qui l'explique et le crée au sens strict. Enfin l'être et la valeur sont convertibles, car l'esprit pose nécessairement l'objet comme « intéressant le sujet ». Toute la réalité doit être jugée *sub specie valoris* ; et l'Absolu, Valeur originaire, est source de tout devoir-être. G. Isaye, S. I.

B. von Brandenstein. — *Leben und Tod. Grundfragen der Existenz.* Bonn, H. Bouvier et Cº, 1948, 19 × 12 cm., 180 p. Prix : 4,80 Mk.

— *Das Bild des Menschen und die Idee des Humanismus.* Eine kurzgefasste philosophische Anthropologie und geistensgeschichtliche Darstellung des Humanismus. Bregenz, Teutsch, 1948, 24 × 17 cm., 176 p. Prix : 18 S.

Ces deux ouvrages du baron Bela von Brandenstein, professeur à Budapest et, depuis la « libération » de son pays, à Saarbruck, méritent le plus vif éloge. Le premier réfléchit sur la vie humaine. A partir de la dureté de l'existence, du dégoût de la vie qui nous guette, de l'abîme qui nous menace, il conclut à un optimisme viril et résolu, moyennant la reconnaissance du primat de l'être et de sa transcendance. Le second trahit une vaste culture, très avertie de la philosophie et de la psychologie contemporaines, dont témoignait déjà la volumineuse anthropologie récemment parue à Einsiedeln. C'est une métaphysique de l'homme, pierre d'angle de l'univers, parce que son âme spirituelle est à la fois créée immédiatement par Dieu et profondément incarnée dans le monde matériel. M. von Brandenstein discerne, au sein de l'inconscient, une pleine conscience (Vollbewusstsein). Certains s'en étonnent. Si nous l'avons bien compris, l'auteur ne fait cependant qu'affirmer une thèse toute traditionnelle : la conscience humaine jaillissant de l'inconscient est enracinée dans l'être, c'est-à-dire immédiatement créée par Dieu. Les derniers chapitres retracent à grands traits l'histoire de la culture occidentale (limitée à l'Allemagne pour la période moderne) et concluent que seul le surnaturel donne leur signification fondamentale à l'humanisme et à l'histoire. C'est dans cette perspective que se dessine la mission d'avenir de l'Europe — perspective peut-être encore trop abstraite, dans la mesure où elle ne souligne pas assez le rôle irremplaçable de

la personne concrète de Jésus et la réalité primordiale de la communion des personnes dans l'amour, âme du seul véritable humanisme.

A. Hayen, S. I.

J. Staudinger, S. J. — *Das Schöne als Weltanschauung.* Im Lichte der platonisch-augustinischen Geisteshaltung. Vienne, Herder, 1948, 21 × 13 cm., 334 p. Prix : 25 S.

C'est une vision du monde que nous offre ici un philosophe qui est surtout un théologien, nourri de l'Ecriture et de saint Augustin, ayant assez médité son sujet pour se passer d'un appareil scientifique par trop encombrant. Son livre est plein de ferveur religieuse, d'éloquence, de poésie qui estompe parfois, sans pourtant les effacer, les distinctions nécessaires (par exemple entre la théologie et la philosophie : si celle-ci n'est pas exactement la servante de celle-là, peut-elle en être dite la sœur... ?). L'auteur reconnaît en Dieu la source de toute beauté; il explore ensuite la beauté humaine, la beauté et la sainteté, la beauté et le péché, la rédemption de la beauté et sa consommation, telle qu'elle est décrite au chapitre XX de l'Apocalypse. A. Hayen, S. I.

Théodicée

C. Nink. — *Philosophische Gotteslehre.* Munich, Kösel-Verlag, 1948, 23 × 14 cm., 268 p. Prix : 9 Mk.

Ce traité de théologie naturelle présente la solidité et la clarté qui caractérisent le thomisme. Une bonne introduction rappelle les principes de l'ontologie, puis viennent les deux sections habituelles : existence de Dieu, essence de Dieu. La première section comporte une synthèse originale des diverses preuves. La thèse de la contingence est prouvée un peu trop vite, de même que le corollaire sur la limitation de l'acte par la puissance. La preuve par les degrés prend comme point de départ la composition d'unité et de multiplicité; avec raison, elle n'accorde pas grande valeur aux descriptions tirées des sciences naturelles. Avec une sage modération, l'auteur sait s'arrêter devant le mystère; ainsi pour la conciliation de la liberté avec l'immutabilité divine; ainsi encore pour la question du molinisme : il est vrai qu'il voit le mystère dans notre liberté plutôt que dans la science divine, ce qui est moins heureux.

G. Isaye, S. I.

H. E. Hengstenberg. — *Das Band zwischen Gott und Schöpfung.* 2e édit. Ratisbonne, Habbel, 1948, 22 × 15 cm., 202 p. Prix : 7 Mk.

L'auteur veut dire les choses comme elles sont, et non comme elles peuvent ou comme elles doivent être. Il commence par la Sainte Trinité, voit le monde dans la lumière divine, et trouve ainsi dans les créatures un meilleur chemin pour remonter à Dieu. Ce programme est rempli avec émotion, et le lecteur, s'il lit avec sympathie, trouvera des lumières nouvelles. Citons seulement le chapitre intitulé « Schöpfung als Wort und Anti-Wort », avec les paragraphes : « Das Geschöpf als Gerufenes », « Tugend der Endlichkeit », « Der Geist Gottes erfüllt das Erdenreich ». Au point de vue technique, il y a des difficultés. L'auteur rejette dès l'abord la théorie de l'acte et de la puissance, puis la distinction réelle entre *Sosein* et *Dasein*, puis la matière première. Il voit une analogie de la Sainte Trinité dans la triade *Wesen — Dasein — Existenz*. Il monte des créatures à Dieu, mais création n'est pas causalité : simple malentendu verbal ?

G. Isaye, S. I.

F. Warrain. — *La théodicée de la Kabbale* (Les Sephiroth — Les Noms divins). Suivie de : « *La nature éternelle* » d'après Jacob Boehme. Paris, Edit. Véga, 1949, 25 × 17 cm., 226 p.

Les *Noms Divins* ont été trouvés parmi les manuscrits laissés par l'auteur, mort en 1940. Son ami, M. P. Bordeaux Montrieux en a assuré l'édition et a jugé utile de les faire précéder par les *Sephiroth* (ou *Numérations*) écrits en 1911 et publiés en 1931, estimant que ces deux études s'expliquaient et se complétaient l'une l'autre. Bien que les Sephiroth viennent logiquement après les Noms Essentiels, leur conception est plus accessible à notre réflexion philosophique et l'auteur souhaitait cette disposition. Enfin une troisième étude, *La Nature Eternelle, d'après Jacob Boehme,* parue dans *Le voile d'Isis* en 1930, cherche à faire comprendre comment Boehme put poser, à la base de son système, les principes de La Nature éternelle, en accord avec les Sephiroth. Ces trois études sont un essai pour découvrir les concepts équivalents aux images et aux termes concrets par lesquels les Anciens ont exprimé la métaphysique. Il n'y peut être question de restituer l'état mental des Anciens, mais de combiner les ressources du monde intuitif qu'ils ont cultivées, avec les procédés discursifs adoptés par notre mentalité. J. Gilbert, S. I.

Philosophie morale

J. Maritain. — *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale.* Coll. Cours et documents : philosophie, théologie. Paris, Téqui, (1951), 23 × 14 cm., 196 p. Prix : 550 frs franç.

Ces leçons correspondent à la partie de la philosophie morale communément appelée Morale générale. A la différence de beaucoup de manuels scolastiques, qui ne s'attardent guère à ces aspects spéculatifs de la morale et les exposent le plus souvent d'une manière superficielle, se contentant de se répéter les uns les autres, M. M. les développe ici très largement, et avec la pénétration métaphysique, le souci de clarté et de précision technique, qui caractérisent l'ensemble de son œuvre. Fermement attaché à saint Thomas, il a aussi la préoccupation d'être actuel et de montrer que la pensée du Docteur commun garde une valeur éternelle et mérite justement son titre de *philosophia perennis.* « Toutes les découvertes et les grands ébranlements, si ambivalents soient-ils, de la pensée moderne, dit-il, peuvent se montrer utiles à une philosophie morale capable de les critiquer et de les assimiler » (p. 17). M. M. souligne à à ce propos l'appoint précieux, indispensable, que peuvent apporter à la constitution d'une philosophie morale vraiment adéquate les diverses sciences anthropologiques : l'ethnologie, la sociologie, la psychanalyse, etc. Car la philosophie morale n'est pas une pure construction de l'esprit ; elle doit s'appuyer sur une base expérimentale la plus large possible. Non pour s'y tenir, sans doute, mais pour en dégager les éléments rationnels qu'elle contient, et les résoudre dans l'intelligibilité des notions métaphysiques.

La philosophie morale, en tant que science réflexive de l'action morale, se trouve en présence de *notions fondamentales pures,* se ramenant au concept du bien et toutes proches de la métaphysique : la valeur, la fin, la norme ; et de *notions pratiques* : devoir, droit, faute, sanction, non strictement rationnelles, mais « chargées de connotations culturelles, sociales, religieuses, juridiques,... d'éléments historiques, sociologiques, ethnologiques,... Elles ont à la fois une signification rationnelle et une signification historique ». Ce sont ces notions que la philosophie morale se propose de ramener à la métaphysique, par l'intermédiaire du concept métaphysique du bien. Dans le bien métaphysique, M. M. distingue deux aspects : la valeur et la fin, la première désignant le bien en tant qu'estimable, la seconde, en tant que désirable. C'est la valeur qui est le principe de spécification de l'acte moral, tandis que la fin est le principe de son exercice. A ces deux aspects du bien correspondent deux sens de la norme : la norme-précepte, liée à la valeur, et caractérisée par l'obligation, et la norme-pilote dirigeant l'action vers la plénitude d'être qui lui convient.

Telles sont les notions maîtresses selon lesquelles s'organisent rationnellement les divers aspects de la vie morale. Leur mise en œuvre donne lieu à des développements du plus haut intérêt : sur la nature des jugements de valeur et la place qu'y tiennent les inclinations naturelles, sur le sens de la fin ultime

dans la vie morale et son rapport au premier acte de liberté, sur la signification des diverses formes des préceptes moraux, etc. : autant de questions à propos desquelles M. M. apporte d'importantes précisions à l'enseignement traditionnel des manuels. Signalons en particulier ce qu'il dit au sujet des aspects sociologiques que revêtent dans l'expérience humaine commune les notions fondamentales de la morale, d'où le positivisme sociologique a conclu à la relativité de celles-ci, alors que, comme le montre très bien M. M., ces aspects divers ne marquent que les tâtonnements de la conscience morale commune dans son effort pour rejoindre le sens rationnel et absolu qu'ils recouvrent.

E. Brisbois, S. I.

J. B. Schuster, S. J. — *Philosophia moralis in usum scholarum.* Coll. Institutiones philosophiae scholasticae, VII. Fribourg-en-Br., Herder, 1950, 24 × 16 cm., XVI-228 p. Prix : 8,50 Mk.

Le P. Schuster a repris dans cet ouvrage l'essentiel de la « Philosophia Moralis » du P. Cathrein, omettant cependant certaines questions, en abrégeant d'autres ou les renvoyant à la Morale théologique. Par contre la morale générale et la morale sociale ont été traitées en tenant davantage compte de la situation actuelle. L'exposé est très clair, quoique fort bref : il ne constitue guère qu'un aide-mémoire pour étudiant; une bibliographie sommaire, signalant surtout des ouvrages en langue allemande, indique au lecteur où il pourra trouver des développements plus complets sur les questions traitées. Ce qui peut-être manque surtout à ce manuel, c'est une vue synthétique de la condition humaine à partir de laquelle surgiraient d'eux-mêmes les divers aspects de la vie morale et prendraient leur signification réelle pour l'homme.

E. Brisbois, S. I.

R. Martinez del Campo, S. I. — *Philosophia moralis generalis.* Coll. Cursus philosophicus Collegii Maximi Ysletensis S. I., VII, 1. Mexico, Buena Prensa, 1950, 22 × 14 cm., XXIV-274 p. Prix : 2,50 doll.

Ce nouveau manuel de morale, dont voici le premier volume, se recommande surtout par sa clarté : les définitions sont précisées avec soin, la matière est abondamment et rationnellement divisée et étudiée sous ses divers aspects. Certaines questions, parmi les plus controversées entre scolastiques sont particulièrement fouillées : l'essence de la fin dernière, de la moralité, de la loi : à propos desquelles l'auteur prend parti pour l'opinion de Suarez. Une bibliographie judicieusement choisie, signalant surtout des auteurs catholiques, et bien à jour, termine les différents chapitres. Dans son introduction, l'auteur donne un aperçu rapide de l'histoire des idées morales, qu'il reprend, à la fin de l'ouvrage, sous la forme d'une classification systématique accompagnée d'une critique sommaire. Ce nouveau traité reste dans la ligne traditionnelle des manuels scolastiques : la morale, telle qu'il la propose, apparaît surtout comme une construction fondée sur des concepts. Peut-être un contact plus étroit avec la réalité morale vécue lui aurait-il donné plus d'actualité ?

E. Brisbois, S. I.

J. Delesalle. — *Liberté et valeur.* Coll. Essais philosophiques, 5. Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1950, 19 × 12 cm., 242 p. Prix : 65 frs.

Ce remarquable Essai cherche à préciser le rapport de la liberté comprise comme « l'unité de l'homme avec lui-même », à la valeur, qui est « ce qui n'existe pas et mérite d'exister », et ce par quoi cette unité se réalise en faisant accéder l'homme au Bien, qui est Dieu. C'est par une analyse critique des solutions apportées à ce problème par les diverses philosophies qui l'ont abordé, et par une confrontation avec les données de l'expérience, que l'auteur établit la vraie nature de ce rapport. Il aboutit ainsi à dégager les trois formes cardinales de la valeur, corrélatives aux trois formes supérieures de la liberté :

le beau, correspondant à la liberté dans la sensation et dans l'image, et qui exprime l'idéal d'une union de l'esprit avec la nature en dégageant la conformité foncière de celle-ci avec l'esprit : « l'art est l'incarnation de l'esprit dans le sensible » ; *le vrai,* correspondant à la liberté au niveau de l'idée, et exprimant l'idéal d'une compréhension de la nature par l'esprit ; *le bien,* correspondant à la liberté morale, et exprimant l'idéal de l'union de l'esprit avec lui-même selon toutes ses dimensions : individuelles, sociales et religieuses. Ces valeurs ne sont pas des objets donnés tout faits à l'homme et qu'il n'aurait qu'à recevoir, ce qui supprimerait sa liberté ; il ne doit pas non plus les créer arbitrairement, ce qui ferait de lui une pure liberté ; mais il doit les conquérir par sa libre coopération avec le principe de sa liberté qui en est aussi le terme, et qui est Dieu ; et ainsi il se libérera c'est-à-dire s'unifiera dans son union avec Lui. Nous ne pouvons que signaler, dans ce bref compte rendu, les pénétrantes analyses de l'auteur sur la valeur de la science, de l'art, sur la signification du temps, sur la nature de la mémoire, de la volonté, sur la fidélité et l'espérance, sur la justice et la charité, sur la nature et la signification de la preuve, etc. ; de même ses vues originales et éclairantes sur les grandes philosophies anciennes et modernes, où il trouve à s'appuyer sans s'y inféoder.

Sans doute, par son allure générale, sa terminologie et ses méthodes, cet essai n'a rien de scolastique ; il n'en rejoint pas moins les positions essentielles de la philosophie traditionnelle ; nous dirions même qu'il les fait mieux comprendre en les rendant plus accessibles à la mentalité actuelle. Signalons enfin, pour le regretter, que de trop nombreuses fautes d'impression déparent fâcheusement le texte de ce volume.

E. Brisbois, S. I.

J. Pieper. — *Ueber das Ende der Zeit.* Eine geschichtsphilosophische Meditation. Munich, Hochland-Bücherei im Kösel Verlag, 1950, 20 × 12 cm., 192 p. Prix : 6,80 Mk.

Voici une philosophie de l'histoire qui parle assez longuement de Kant — et de manière fort intéressante —, cite Vico et ne souffle mot de Hegel. En elle passe comme un souffle prophétique. S'appuyant sur l'Apocalypse, elle traite longuement de l'Antéchrist et de sa domination universelle. Mais elle n'en est pas moins une méditation profondément chrétienne, nourrie par une fréquentation sérieuse de saint Thomas ; elle discerne de manière très juste et très nuancée les relations qui subordonnent à la théologie la philosophie cependant autonome et qui rendent les services de celle-ci indispensables à celle-là ; elle analyse avec beaucoup de pénétration le pessimisme, la foi optimiste dans le progrès, etc., et s'achève par une perspective profondément vraie, si nous l'avons bien comprise, sur le triomphe final de l'Eglise par la victoire du martyre sur la persécution. L'auteur dégage magnifiquement la légitimité, la nécessité et la vraie nature de l'espérance qui ne peut être que théologale. Son objet se situe au delà de l'histoire. Aussi ne peut-elle mépriser l'histoire ; elle y engage à fond l'Eglise qui seule défendra jusqu'au bout la nature. Car il est impossible, sans la foi, de penser l'histoire selon la vérité et plus impossible encore de la vivre. Mais ne sommes-nous pas ici en théologie ?

A. Hayen, S. I.

A. Ponceau. — *Timoléon. Réflexions sur la tyrannie.* Coll. Pensée et Civilisation. Paris, Edit. du Myrte, 1950, 23 × 14 cm., 239 p.

Ce dernier message d'Amédée Ponceau, présenté et introduit par Louis Lavelle et Raymond Aron, présente l'homme plongé dans une erreur mortelle : « Qu'importent la misère et la mort de quelques milliers de vieilles femmes, si l'avenir humain se trouve par là réouvert... Cette génération, puis peut-être une autre, ou deux, ou trois ». Danger pour l'Etat, de croire qu'il engendre l'homme parfait : ce qu'il engendre alors, c'est l'antéchrist, l'homme-Dieu. A cet homme-Dieu, à ce surhomme futur, il sacrifie alors toutes les âmes humaines... et le Dieu-homme. Cette erreur semble nous acculer à une alternative : « libéralisme et totalitarisme : les deux voies de la tyrannie... Par quelle voie l'existence humaine prendra-t-elle plus aisément conscience de son erreur ? Est-

ce dans l'équivoque occidentale ou dans le simplisme terrifiant de l'Orient ? » Mais il existe une troisième voie. Raymond Aron l'énonce comme suit : « l'Etat doit redevenir chrétien ». Cette formule fait écho à plusieurs expressions, hésitantes et un peu maladroites, d'A. Ponceau. La meilleure traduction de sa pensée, ou plutôt de son appel, la voici : « L'Etat enchaîne l'individu, l'Etat libère l'individu, selon qu'il commet ou non une erreur sur lui-même. LtEtat doit permettre à l'individu de se réserver pour jouer, à chaque heure, son rôle véritable (qui est religieux, familial, productif, créateur)... L'Etat est l'atmosphère dans laquelle se déploie — venue de plus profond — l'action individuelle. Il est une structure des âmes. L'Etat est destiné à rester imparfait, à faire courir un risque essentiel à nos âmes. Ce risque est de *s'engager* tout entier dans l'Etat. L'Etat doit s'élever à un tel niveau, que, par sa vertu, le civisme alimente la vie religieuse et le sentiment familial. » De telles lignes se passent de recommandation ou de commentaire. A. Hayen, S. I.

Psychologie

A. Marc, S. J. — *Psychologie réflexive.* T. I : *La connaissance.* T. II : *La volonté et l'esprit.* Coll. Museum Lessianum, section philosophique, nos 29-30. Bruxelles, Edit. Universelle, 1949, 23 × 15 cm., 382 et 414 p. Prix : les 2 vols 475 frs.

La *psychologie réflexive* du P. Marc, très largement ouverte aux problèmes d'aujourd'hui, se situe dans la perspective traditionnelle de la philosophie scolastique. Ses amples développements eussent gagné encore en vigueur à être condensés; l'œuvre du reste n'est pas encore complète et attend le couronnement d'une métaphysique. A la différence de la méthode du P. Maréchal ou de Jules Lachelier, la méthode de l'auteur n'est pas déductive. La réflexion qu'elle opère sur l'expérience réelle des hommes se nourrit et s'éclaire au contact des grands classiques, Platon, Aristote, Descartes, Kant, etc., et des contemporains, Bergson, Pradines, Nogué, etc. Leur pensée est exposée avec une pénétration, une objectivité, qui nous changent heureusement du simplisme de certains manuels scolaires. Le fil conducteur du P. Marc, dans son interprétation philosophique de l'expérience humaine, c'est la notion de *signe.* Notion capitale, car elle paraît seule capable de définir la liaison primordiale du jaillissement « intérieur » de l'activité humaine avec son terme « extérieur », phénoménal. Par là elle nous aide aussi à penser correctement l'union substantielle du corps et de l'âme et la spiritualité authentique, mais imparfaite, de celle-ci.

Le livre I étudie la connaissance humaine, le moment de la connaissance sensible, puis celui de l'intelligence; le caractère abstractif et objectif de notre connaissance intellectuelle; la distinction de l'activité et de la passivité, de l'entendement et de la raison (justement conçue comme plus grande profondeur de la conscience humaine, comme la relation du fini à l'infini) au sein de notre intelligence; enfin la vérité de nos jugements. Ce dernier chapitre contient une remarquable application de la méthode de l'auteur à la différenciation des langues et des sciences. On y appréciera encore davantage la valeur à la fois thomiste et blondélienne de son analyse de la possibilité de l'erreur à laquelle on n'échappe qu'en s'engageant dans l'affirmation. Resterait à préciser plus exactement la nature de cet engagement (précision apportée, au moins partiellement, par le P. Marc lui-même dans sa contribution aux *Mélanges Maréchal,* récemment sortis de presse). Cet engagement nous mène au seuil de la volonté et de ses grands problèmes : la liberté, la nature de l'acte libre, l'incarnation, dans le monde du travail, du destin de notre liberté qui doit se faire un allié même du déterminisme de nos habitudes. Ce sont les thèmes développés dans le livre II, thèmes particulièrement chers à l'auteur : l'amour, selon lui, est au centre de la métaphysique de l'homme parce qu'il est au fond de la philosophie de l'être. Le livre III reconnaît la réalité de l'esprit et définit sa nature, son immortalité et son insertion dans le monde : l'âme est la forme du corps; elle est présente dans le corps. En fonction de

l'âme et du corps, un dernier chapitre précise les rapports de la personne et de l'individu (ne vaudrait-il pas mieux distinguer, avec Blondel, le pneumatique et le noétique, c'est-à-dire, très schématiquement, la personne et l'univers ?). Fort sagement l'auteur ne présente et ne discute sa méthode que dans la conclusion : avant d'avoir pratiqué cette méthode, le lecteur n'était guère capable d'y réfléchir.

L'ouvrage du P. Marc s'adresse à des lecteurs déjà formés quelque peu à la philosophie, mais il mérite l'audience d'un public beaucoup plus large que le cercle des spécialistes : le sérieux effort qu'exige sa lecture sera récompensé.

A. Hayen, S. I.

A. Gemelli, G. Zunini. — *Introduzione alla psicologia.* Coll. Pubblicazioni dell' Università Cattolica del Sacro Cuore. Nouv. série, XX. Milan, Vita e Pensiero, 1949, 2e édit., 25 × 18 cm., XVI-490 p. Prix : 1100 Lires.

Vingt-cinq mois à peine séparent la première et la seconde édition de ce livre, et l'auteur croit devoir s'excuser de son retard. C'est dire la faveur avec laquelle fut accueillie, en Italie et à l'étranger, cette introduction à la psychologie. En seize chapitres, elle parcourt les grands problèmes de la psychologie plutôt que les écoles et les systèmes. L'auteur entend faire œuvre d'idée et de doctrine. Il suppose chez le lecteur une connaissance élémentaire des problèmes et de leurs solutions et lui présente, non l'exposé systématique des résultats actuellement acquis, mais sa propre conception de la psychologie qu'une formule peut résumer sans trop la trahir : le point de vue de l'unité de l'homme. Cet exposé aidera grandement le lecteur à ne pas s'égarer dans la diversité des systèmes et l'orientera vers la perspective la plus conforme à la vérité des faits et des principes. Signalons les excellentes notes bibliographiques à la fin de chaque chapitre et les tables alphabétiques des noms et des matières.

A. Hayen, S. I.

J. G. Moran, S. J. — *Psychologia.* T. I-II. Coll. Cursus Philosophicus Collegii Maximi Ysletensis, S. J., V. Mexico, Buena Prensa, 1949, 21 × 14 cm., XVI-302 et XII-332 p. Prix : 5 et 4,50 dollars.

Ce manuel, fort complet, se base sur une information très vaste, quoiqu'elle ne soit pas complète ni parfaitement à jour. Aux thèses traditionnelles de la scolastique sur le jugement, le bien, les *habitus,* etc., il intègre les vues de la philosophie moderne sur l'attention, l'habitude, les valeurs, etc. L'auteur pratique, d'une manière réellement féconde, même si elle nuit peut-être à la rigueur de la pensée, une méthode « empirico-spéculative » qu'il estime « scientifiquement parfaite ». Malgré son ample érudition, ses appréciations et ses arguments sont parfois un peu sommaires (par exemple au sujet de la prédétermination physique, du monogénisme, de la date de l'apparition de l'homme sur la terre). On admirera particulièrement la lumineuse clarté de ces deux volumes et leur harmonieux développement, intelligemment fidèle à l'ordre classique des manuels scolastiques.

A. Hayen, S. I.

S. Strasser. — *Het zielsbegrip in de metaphysische en in de empirische psychologie.* Coll. Leuvense bibliotheek voor philosophie, 4. Louvain, Nauwelaerts, 1950, 24 × 17 cm., XIV-222 p. Prix : 190 frs.

La méthode de M. Strasser n'est pas celle de Geyser, ni celle de Descartes, Locke ou Kant, ni celle de Rickert, Scheler ou Husserl. Le défaut de ces dernières, en gros, est de négliger l'unité de l'homme ou de perdre de vue sa personnalité (excellent exposé du point de vue de chacun des auteurs. A recommander comme introduction historique à la psychologie). Grâce à la collaboration de la psychologie expérimentale et de la métaphysique, se constituera une science de l'homme *concret,* à la fois organique et spirituel. S'inspirant de la phénoménologie, cette science cherchera le *sens* des phénomènes — méthode très proche, croyons-nous, de l'induction aristotélicienne et de la *forma-*

tio quidditatis des scolastiques. On découvre d'abord le moi substance et la pluralité spatio-temporelle des objets. Mais le moi-sujet est aussi moi-objet. Aussi l'expérience de l'effort, « s'efforçant » de surmonter une résistance, révèle-t-elle le corps, extériorité à moi-même qui m'est cependant immanente. La relation non convertible entre ce corps et l'âme révèle en celle-ci une véritable forme substantielle du corps, « source » d'une activité « s'exprimant » dans le corps. Suit une analyse phénoménologique remarquable de l'unité de cette forme et de sa multiplicité. Le livre s'achève par la découverte de la spiritualité (et de la personnalité) : je *suis* mon âme. L'esprit, c'est l'être fondé en soi comme être saisissant les valeurs et les réalisant. Nous retrouvons les deux grandes thèses de l'anthropologie classique, éclairées d'une nouvelle et vive lumière. A. Hayen, S. I.

*A. Cresson. — *Le mécanisme de l'esprit.* Coll. A. Colin (Section de philosophie) n° 261. Paris, Colin, 1950, 17 × 11 cm., 216 p. Prix : 180 frs franç.

Cet ouvrage reporte le lecteur à une époque de l'histoire de la philosophie qu'on pouvait croire dépassée depuis longtemps, celle de la fin du XIX^e^ siècle, quand fleurissait le scientisme, et dont M. Cresson semble un témoin attardé. Pour lui notre pensée n'est que la résultante de notre constitution physico-mentale, qui pourrait être autre que ce qu'elle est, et alors ce que nous tenons maintenant pour absolument vrai ou impossible pourrait cesser de l'être. De même notre liberté n'est qu'une illusion, rendue possible par la complexité des motifs qui nous déterminent à notre insu; notre action n'est donc que la résultante nécessaire de nos dispositions. M. C. réédite à ce sujet une argumentation pas très neuve, qui fait penser à celle que Zénon apportait autrefois pour démontrer l'impossibilité du mouvement, et qu'un plaisant a réfutée d'une manière péremptoire en marchant. On dirait que pour M. C. il n'y a pas eu Bergson et tout ce mouvement de renaissance spiritualiste et de critique des sciences, qui a fait bonne justice des prétentions du scientisme. Sans doute l'œuvre philosophique de M. C. n'est pas sans mérites : ses études sur l'histoire de la philosophie, et en particulier sa « Morale de Kant », sont toujours appréciées et avec raison, mais nous n'en dirions pas autant de ses idées philosophiques, et en particulier de celles qu'il expose dans le présent ouvrage. E. Brisbois, S. I.

M. Verdun, S. J. — *Le caractère et ses corrélations.* Tome I : *Caractère — milieu — constitution.* Paris, Baillière et fils, 1950, 18 × 14 cm., 496 p. Prix : 1.200 frs franç.

Ancien interne très remarqué des Hôpitaux de Paris, l'auteur fut, après son entrée en religion, missionnaire en Chine où il fonda le Centre médico-chirurgical de Sienhsien, aumônier d'étudiants en Alsace puis professeur à l'Institut Catholique de Paris où il enseigne actuellement. Toujours, et à l'aide d'une information de plus en plus étendue et de plus en plus précise, il s'est appliqué à l'étude des corrélations entre les mesures du corps humain et les traits du caractère. Les lecteurs de la N.R.Th. ont eu un échantillon de cette science dans l'article publié en juin 1950 : « Infatuation, insatisfaction, instabilité et... anisocrânie ». Le présent volume, s'il bénéficie de ces travaux, est d'une portée beaucoup plus vaste. Il veut nous donner une Somme où seront exposés méthodiquement tous et chacun des aspects du problème caractérologique. Après l'inventaire des éléments constitutifs du caractère (les différentes fonctions de la vie mentale et leur synthèse), l'auteur cherche les raisons primordiales de la structure des caractères dans leurs péristructures : milieu vital individuel, cosmique et social; dans leurs infrastructures : constitution organique et tempérament fonctionnel; dans leurs suprastructures : équilibre du complexe ascétique, spirituel, doctrinal et expérimental, naturel et surnaturel qui définit la personnalité. Le premier tome seul publié s'arrête après l'étude de la constitution. Tous ceux qui ont à s'occuper de direction, d'éducation ou d'orientation trouveront grand profit à la lecture de cet exposé très clair et très documenté. R. Troisfontaines, S. I.

A. TERRUWE. — *De neurose in het licht der rationeele psychologie.* Ruremonde-Maeseyck, Romen en Zonen, 1949, 24 × 16 cm., 124 p.

Le Dr Terruwe s'inspire à la fois d'un freudisme mis au point et d'une psychologie rationnelle fort sommaire (tout en distinguant appétit irascible et concupiscible, elle ne dit rien de la vie sexuelle de l'homme), mais qui « colle » néanmoins assez exactement aux faits. Il nous apprend ce que sont les neuroses, comment elles naissent du refoulement d'un désir résultant d'un manque de direction de notre vie psychologique par la raison ou d'un conflit entre deux tendances et quels en doivent être la thérapeutique et le traitement préventif. Très sages conseils, marqués au coin d'un robuste bon sens, qualité maîtresse de ce petit livre remarquable d'équilibre, d'expérience et de santé.

A. Hayen, S. I.

G. DE MONTPELLIER. — *Conduites intelligentes et psychisme chez l'animal et chez l'homme.* Études de psychologie comparée. Louvain, Nauwelaerts, 1949, 20 × 13 cm., 416 p. Prix : 125 frs.

On retrouve dans le livre de M. de Montpellier le soin, l'exactitude et l'honnêteté qui marquent ses autres travaux. La première partie analyse les conduites instinctives et intelligentes de l'animal, son univers et sa perception du système moyen-fin. Sa conclusion reconnaît la réalité d'une intelligence animale capable de généralisation, mais liée à l'espace-temps. La seconde partie examine la conduite intelligente de l'homme; elle découvre, dans l'intelligence rationnelle ou logique, dans les concepts et dans la conscience, une universalité *abstraite* qui nous différencie des animaux. L'auteur n'accepte pas l'opposition bergsonienne entre l'instinct et l'intelligence. Celle-ci mènerait à une philosophie dualiste. Il faut reconnaître, au contraire, une certaine intelligence dans le psychisme animal. Avec prudence et pour de fortes raisons qui ne peuvent pourtant pas être apodictiques, M. de Montpellier opte pour une interprétation finaliste de l'instinct. M. de Montpellier ne nous semble pas avoir assez utilisé les recherches phénoménologiques de M. Merleau-Ponty sur la structure du comportement et sur la perception. Elles eussent éclairé, nous semble-t-il, l'étude de l'apprentissage (acquisition d'une habitude ayant un *sens*) et celle des réactions sociales de collaboration et d'imitation. Peut-être l'auraient-elles amené à reconnaître une structure essentiellement sociale à nos perceptions et à nos comportements primitifs considérés dans leur réalité concrète.

A. Hayen, S. I.

G. DELPIERRE. — *Psycho-pathologie de l'avarice.* Paris, Foulon, 1950, 18 × 12 cm., 76 p. Prix : 250 frs franç.

L'auteur de cette plaquette, un médecin doublé d'un psychologue, décèle dans l'avarice un manque d'élan vital, une désagrégation des instincts fondamentaux, un dérèglement de l'affectivité, une forme de mentalité paranoïaque, et même une psychose de compensation analogue au bovarisme. Agréablement présenté et illustré, ce livre intéressera tous ceux qu'attire l'analyse des replis de l'âme humaine.

E. Brisbois, S. I.

Histoire de la philosophie

ARISTOTELES. — *Die Lehrschriften,* éditées et commentées par P. GOHLKE. T. VIII, 1 : *Tierkunde,* 544 p., 12 Mk.; t. IV, 1 : *An König Alexander über die Welt,* 88 p.; t. VII, 1 : *Grosse Ethik,* 157 p., 4,80 mk. Paderborn, Schöningh, 1949, 20 × 12 cm.

La *N.R.Th.* (mai 1949, pp. 950-51) a déjà signalé le but et la valeur générale de cette collection à propos des premiers volumes parus (I, VI 1-2 et VII, 6). Dans le t. VIII, 1 Mr. Gohlke nous présente une traduction fort soignée des « Historiae Animalium », sorte de traité d'anatomie et de physiolo-

gie comparés, réunissant en quelque manière à pied d'œuvre les matériaux, dont Aristote se servira dans ses ouvrages subséquents de zoologie. Bien que nous ne soyons pas d'accord sur tous les arguments avancés par M. Gohlke dans son introduction pour authentiquer le X^e^ livre et d'autres morceaux contestés du présent ouvrage, il faut cependant leur reconnaître une certaine probabilité et admirer le travail fourni pour donner un sens obvie à plusieurs passages obscurs. Notons aussi à la fin de l'ouvrage une remarquable table alphabétique, englobant tous les noms d'animaux cités par Aristote dans l'ensemble de ses traités zoologiques.

Les t. IV, 1 et VII, 1 (et dans le t. VII, 1 le petit ouvrage « Ueber Tugenden und Laster », dont la traduction est insérée avant celle de la « Grosse Ethik ») contiennent des traités considérés par la très grande majorité des historiens de la philosophie ancienne comme indubitablement inauthentiques. Il y a bien des années que M. Gohlke s'est efforcé d'en prouver l'authenticité. Dans l'introduction de chaque fascicule il reprend brièvement ses principaux arguments à ce sujet. Quoi qu'il en soit de cette controverse, l'auteur a le mérite de nous livrer une traduction fort soignée, s'appuyant sur une connaissance approfondie des écrits aristotéliciens, ainsi que des notes et corrections de texte bien précieuses, qui rendront en tout cas service. Notons de plus que pour le petit traité « An König Alexander über die Welt », il est joint à la traduction allemande une excellente édition grecque, qui pourra utilement remplacer les textes actuels plus que défectueux ! J. De Munter, S. I.

PLOTINO. — *Enneadi*. Prima versione integra e commentario critico di Vincenzo CILENTO. Coll. Filosofi Antichi e Medievali. Collana di testi e di traduzioni. Bari, G. Laterza & Figli, 21,5 × 14 cm.

Vol. 1 : Versione e Commentario critico di Enn. I e II, XVI-461 p. Prix : 1000 lires. 1947.

Vol. 2 : Versione e Commentario critico di Enn. III e IV, 1948. 588 p. Prix : 1800 lires.

Vol. 3, 1 : Versione di Enn. V e VI. 1949. 439 p.

Vol. 3, 2 : Commentario critico di Enn. V e VI. Testi. Bibliografia di Bert MARIËN. 1949. 662 p. Prix : 5200 lires les 2 parties ensemble.

Le R. P. Vincenzo Cilento vient de terminer sa magnifique traduction italienne du philosophe grec Plotin. Elle se distingue par une fidélité minutieuse au texte authentique du philosophe, reconstitué sur les bases les plus sûres, avec une élégance qui surpasse souvent celle de l'original, et surtout avec un « élan » intérieur qui rappelle tout à fait celui-même de Plotin. Des commentaires critiques très détaillés accompagnent la traduction. Ils sont d'autant plus précieux que, depuis cent ans, les éditeurs ont corrigé arbitrairement le texte des Ennéades. Chaque fois que le traducteur revient à la leçon des manuscrits, il justifie, le plus souvent de façon convaincante, son choix longuement médité, ce qui revient à dire que, pour tous les passages difficiles, nous sommes introduits dans les moindres nuances de la pensée plotinienne et qu'on nous explique à l'occasion les particularités, assurément remarquables et souvent peu classiques, de son style. L'auteur est parfaitement au courant des moindres études qui ont paru dans les dernières décades sur Plotin. Le dernier volume contient d'ailleurs une bibliographie exhaustive comprenant 1463 numéros, due à B. Mariën, donnant une analyse des principaux ouvrages et articles et une liste complète des comptes rendus dont ils ont été l'objet : instrument de travail extrêmement précieux et qui ne sera sans doute jamais remplacé. Une table analytique des idées nous permet de retrouver les thèmes essentiels du philosophe. Enfin en appendice les grands textes antiques dont Plotin s'est inspiré, notamment ceux de Platon, d'Aristote, des Stoïciens, de Numénius. Nous n'avons qu'un seul souhait à exprimer, c'est que, dans une seconde édition, que le succès même de l'ouvrage rend probable, l'auteur développe encore ses commentaires des passages difficiles, cette fois-ci en insistant

sur le fond et la suite des idées, et qu'il dispose les titres courants d'une manière plus commode pour le lecteur. Il faut féliciter vivement le P. Cilento d'avoir mené à bien cette grande œuvre et l'éditeur Laterza de n'avoir reculé devant aucun sacrifice pour nous la rendre accessible. Paul Henry, S. I.

O. Becker. — *Plotin und das Problem der geistigen Aneignung.* Berlin, W. de Gruyter, 1940, 24 × 16 cm., VIII-116 p. Prix : 8 Mk.

Ce brillant essai est dû à un jeune savant allemand, tué à la guerre, dans les campagnes de 1939. Il comprend, en quatre chapitres, deux parties de caractère assez différent. Le premier chapitre, d'une cinquantaine de pages, est une interprétation extrêmement pénétrante de la doctrine de Plotin sur le double état de l'âme à la recherche de la connaissance du monde et de soi-même. L'opposition platonicienne entre le monde sensible et le monde intelligible est transposée chez Plotin en une opposition psychologique entre deux états d'âme. Le processus d'« assimilation intellectuelle » de cette fonction que Plotin appelle l'« âme » a pour caractères essentiels d'être discursif, partiel, temporel, de porter sur des objets extérieurs et multiples; lorsque l'âme se hausse jusqu'au niveau de l'intelligence, elle échappe au temps, se concentre, est délivrée de la recherche, parce qu'elle est identique à son objet. Autour de ces deux pôles l'auteur procède à l'analyse de trois concepts plotiniens du plus haut intérêt. L'ἐπιβολή qui se dit aussi bien de la perception sensible que de la perception intellectuelle et qui se trouve transcendée dans une προσβολή (contact) où l'objet se confond avec le sujet. Enfin la συναίσθησις qui se dit également du niveau de la connaissance sensible, de la connaissance proprement intellectuelle et même, comme l'a très finement remarqué Becker, de l'état d'unification absolue qui est le propre de l'Un, le Dieu transcendant de Plotin. Suit une étude de la θεωρία, également très intéressante, dont l'auteur souligne la note religieuse plus ou moins atténuée suivant les textes ou les contextes et que nous rendons assez exactement par le terme de « contemplation ». La seconde partie de l'ouvrage est une réinterprétation moderne de Plotin, dominée par les problèmes de l'existentialisme (p. 48 et ss.). Becker tente une explication existentialiste de la philosophie de Plotin : les degrés du savoir sont aussi les degrés de l'être; il n'y a vrai savoir que quand il y a pouvoir et exercice; le fondement de l'assimilation intellectuelle est une assimilation vitale; seul le don à la vie donne un contenu à la pensée; vouloir comprendre toute la réalité par la seule perception est une entreprise vouée d'avance à l'échec; tels sont les thèmes dominants de cet essai peut-être plus philosophique qu'historique. A vrai dire, l'auteur reconnaît que les valeurs de vie sont elles-mêmes dominées par les valeurs intellectuelles, que l'action est fonction de la connaissance. Beaucoup plus que Plotin semble-t-il, l'auteur se trouve comme écartelé entre deux pôles, qu'il oppose peut-être plus que de raison, celui de l'action et celui de la pensée. Il n'a pas tort de dire que, si Plotin ajoute quelque chose à Platon, c'est par le fait qu'il fonde l'assimilation intellectuelle non sur l'élan vital de l'homme mais sur toute la vie du cosmos. On peut cependant hésiter à le suivre lorsqu'il tend à faire de ce Plotin « repensé » un précurseur de l'existentialisme, car s'il est un type de philosophe rationaliste dans le monde antique, c'est bien, malgré ses élans « mystiques », l'auteur des Ennéades. Autant les pages proprement exégétiques de cet essai sont solides et éclairantes, autant la reconstruction ici tentée est sujette à discussion. P. Henry, S. I.

G. M. Paris, O.P. — *Synopsis totius Summae theologicae S. Thomae.* 3 vols. Naples, D'Auria, 1950, 17 × 11 cm., VIII-622, 548, 616 p.

Dans ces trois volumes l'auteur a résumé, en gardant presque toujours les termes mêmes du texte original, chacun des articles de la Somme Théologique de saint Thomas, y compris les principaux *responsa.* Il est allé chaque fois à l'essentiel, qu'il dégage d'une manière très claire, ce qui permet au lecteur de se rendre compte immédiatement du sens général d'un article. De fréquents

notanda complètent les résumés des articles là où la clarté le requérait. Cet ouvrage est certainement le fruit d'un labeur immense et consciencieux. Il rendra service aux gens pressés, mais ne dispensera pas toutefois de recourir à l'original. E. Brisbois, S. I.

Sodalitas Erasmiana. I. *Il valore universale dell' Umanesimo.* Atti della Riunione costitutiva, Roma, 20-23 settembre 1949. Naples, Pironti e Figli, 1950, 25 × 18 cm., 210 p. Prix : 2000 lires ou 3 $.

Dans un beau volume admirablement imprimé, les organisateurs du Congrès de l'Humanisme qui a réuni à Rome en septembre 1949 une cinquantaine de professeurs de toutes les nations, venant aussi bien d'Amérique que de Finlande et de Suède, ont rassemblé non seulement les communications présentées, mais un admirable résumé des séances et des discussions qui ont suivi ces rapports. Relevons la très intéressante étude de M. G. Toffanin, sur « L'homme de la Renaissance », aussi fine par le fond que par la forme; la suggestive étude de E. von Ivanka (Vienne), sur « L'humanisme et la latinité » et celle de G. Funaioli (Rome), « L'humanisme dans le monde antique », qui fait lui aussi le bilan de ce que l'humanisme doit à la tradition proprement romaine. Le problème toujours débattu des rapports de l'humanisme et du christianisme a été traité par quatre rapporteurs : A. Renaudet (Paris), « Le message humaniste et chrétien d'Erasme », G. Van der Leeuw (Groningue), « La tâche de la religion dans le monde moderne », C. Boyer (Rome), « Le christianisme est un humanisme », P. Henry (Paris), « L'humanisme de saint Paul ». Les rapporteurs ont tous souligné l'affinité naturelle entre les valeurs chrétiennes et les valeurs humaines. Mais dans la discussion, M. Van der Leeuw a souligné les éléments de rupture entre ces forces. Deux communications avaient pour objet l'humanisme et les arts, celles de Th. Munro (Cleveland) et de H. Ungerland (Oakland). Parmi ceux qui furent débattus, un des problèmes les plus intéressants fut celui de l'extension du concept de l'humanisme : faut-il englober d'autres traditions que celles de la culture classique, et comment atteindre non seulement un public de privilégiés, mais tous les milieux humains ? Tous ceux qui s'occupent d'éducation auront intérêt à consulter ce volume suggestif. P. Henry, S. I.

G. Truc. — *Pascal. Son temps et le nôtre.* Paris, A. Michel, 1949, 21 × 13 cm., 396 p. Prix : 480 frs français.

Dans le flot des éditions et des études pascaliennes, le beau livre de M. Truc témoigne d'une information très large dominée par un écrivain de talent. Ces pages écrites « avec une humble ferveur » ne prétendent pas à la nouveauté ni à l'acribie philologique des derniers spécialistes des éditions des Pensées, Lettres et Opuscules. Elles sont une *méditation* sur ce que le christianisme a été pour Pascal et pourrait redevenir pour nous. Le sous-titre est essentiel : il s'agit du « secours » et du « correctif » que Pascal apporterait à notre civilisation en déroute. On s'en souviendra donc lorsque l'auteur juge un peu rapidement un Benzecri, un Tourneur, un Valéry. Il vise un large public. Aussi le jansénisme de certaines pages a-t-il appelé les réserves fort vives des *Etudes*. Le philosophe y appréciera cependant les exposés de Voltaire, de Nietzsche, la critique de Chevalier, voire de Duhamel. Le chapitre consacré à « *L'Esprit de Pascal* » est intéressant et solide : scepticisme, rationalisme et fidéisme y sont étudiés dans la ligne des travaux de J. Chevalier. Pascal y apparaît essentiellement un « esprit scientifique », un « moderne ». « Ce qui paraît là, c'est que sa démonstration, sinon d'*ordre* ou de nature scientifique, est du moins à *forme* scientifique. Non point métaphysique ou philosophique. » « Cette méthode, qui semblait exclusivement réservée à des réalités sensibles ou intelligibles, s'applique ici à des valeurs de l'ordre du sentiment et de la morale et proprement à une apologie religieuse ». « La démonstration de Pascal emprunte le cadre de l'esprit, elle le remplit des données qu'elle tire de toutes les activités, de toutes les notions, de toutes les émotions de l'être; elle presse cet être sur tous les points où il peut céder ».

L'historien des idées s'intéressera vivement à « *l'Opposition à Pascal* » (chap. VII, pp. 264-300) et, en particulier, à la *critique rationaliste des Pensées*. Concluons que ce volume de vulgarisation intéressera même ceux qui ont déjà beaucoup lu sur Pascal. J. Gilbert, S. I.

H. Pfeil. — *Grundfragen der Philosophie im Denken der Gegenwart*. Paderborn, Schöningh, 1949, 22 × 14 cm., 240 p. Prix : 7,80 Mk.

Ce livre témoigne d'une connaissance très avertie de la pensée allemande contemporaine : évolution philosophique retrouvant, avec Bolzano, Brentano, Scheler, Hartmann, l'objectivité méconnue par le néokantisme, — essor de la néoscolastique, — efflorescence de la psychologie expérimentale, — conceptions biologique, personnaliste, chrétienne de l'homme. D'une manière parfois un peu livresque, l'auteur présente les positions de divers penseurs plutôt que la réalité poignante des problèmes. Sans aller jusqu'au fond du problème du mal et de la souffrance, il montre que ce problème mène nécessairement à un dépassement de la philosophie et à la rencontre de Jésus-Christ. Excellente initiation aux courants de pensée d'Outre-Rhin, claire, judicieuse et d'une lecture aisée. Un index des noms de personnes eût rendu service.

A. Hayen, S. I.

SCIENCES SOCIALES ET POLITIQUES

J. Messner. — *Das Naturrecht*. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik. Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1950, 25 × 18 cm., 952 p.

Il y a vingt ans, le Prof. Messner attirait l'attention par son ouvrage : « Die Soziale Frage », analyse ample et profonde des systèmes sociaux libéral, socialiste et catholique. Le livre que nous présentons aujourd'hui est une œuvre magistrale. Ce volume de mille pages, au texte parfois très serré, vaut un traité de droit naturel en plusieurs tomes. Disons immédiatement que la présentation typographique est une réussite dont il faut féliciter l'éditeur. Très dense, le texte n'est jamais lourd ; la lisibilité en est parfaite et agréable. C'est tout le champ du droit naturel qui est couvert. Après une centaine de pages sur la philosophie morale en général, nous entrons en plein dans la morale sociale : philosophie de la société et du droit ; éthique des « communautés » que sont la famille, la nation, etc. ; morale politique et morale économique. L'auteur a délibérément sacrifié ce qui était érudition ; lui-même nous dit que, pour plus d'un problème, il ne reprend pas les discussions passées, sinon dans ce qu'elles ont d'immédiatement utile pour le présent. Par contre l'analyse philosophique des sujets traités est fortement poussée. C'est de bonne méthode.

Autrefois professeur en Autriche, exilé en Angleterre par le régime nazi, l'auteur a pu puiser à pleines mains et aux sources allemandes et aux sources anglaises. C'est une rare fortune du point de vue scientifique ; elle assure au texte une grande richesse. Aussi, ne craignons-nous pas d'attirer fortement l'attention des moralistes et de tous ceux que préoccupe la doctrine sociale sur cet ouvrage qui, en qualité, se classe parmi les tout premiers de son genre.

Est-ce à dire que nous souscririons entièrement à tous les exposés de l'auteur ? Non, sans doute. Si, par exemple, nous goûtons fort son analyse du bien commun, par contre il nous semble que sa théorie de la société aurait pu descendre plus profondément, jusqu'à cette générosité radicale de la personne dont parle quelque part Maritain. De même l'auteur nous paraît avoir mieux saisi les traits essentiels de la communauté nationale que ceux de la communauté familiale. Mais pourquoi allonger cette liste qui ne porte que sur des détails et des questions d'accent ? Elle ne nous ferait quand même rien retirer du jugement global que nous avons porté plus haut. Signalons qu'une édition anglaise de l'ouvrage a paru chez Herder, à Saint-Louis (E.U.).

C. Mertens, S. I.

J.-A. Beckaert, Ass. — *Les principes d'un esprit social chrétien.* Paris, Lethielleux, 1949, 19 × 12 cm., 144 p. Prix : 180 frs franç.

Ces pages très denses sur les fondements de la vie sociale supposent, pour être lues avec fruit, une préparation suffisante ou un commentaire. A celui qui est familiarisé avec la philosophie sociale, elles fourniront de nombreuses notations intéressantes. Sans doute leur abondance même et leur diversité entraîneront parfois des divergences de vues entre l'auteur et le lecteur. Nous n'entrerons pas ici dans le détail de ce qui nous paraît parfois contestable et des points beaucoup plus nombreux où nous marquerions un accord complet. Nous regretterons seulement que l'auteur voie dans la charité une force d'aménagement plutôt que d'expansion, ce qui entraîne certaines vues moins heureuses sur la justice. Mais que ceci soit dit sans préjudice des éloges que mérite cette intéressante réflexion sur la vie sociale. C. Mertens, S. I.

J. David. — *Der Arbeitnehmer nach katholischer Soziallehre. Soziale Mündigkeit, Mitbestimmung.* Eichstätt, Roma-Verlag, 1950, 22 × 15 cm., 48 p.

Consacrée au problème brûlant de la co-gestion, cette brochure unit deux qualités qui souvent sont en querelle. Car l'auteur situe audacieusement le but à atteindre. Mais, en même temps, une observation attentive de la réalité sociale, une volonté ferme de respecter les exigences fondamentales de la personne comme de la communauté, une profonde déférence pour les mises en garde venues du Saint-Siège lui font préconiser une évolution graduelle et lui font préciser les conditions indispensables pour que celle-ci se fasse de manière saine. Le lecteur de langue française ne trouvera pas seulement dans cette brochure un exposé bien documenté et nuancé d'une question qui n'est pas toujours traitée avec le même savoir-faire, mais il apprendra encore comment le problème est traité en Allemagne et trouvera d'utiles mises au point de la fameuse résolution de Bochum. C. Mertens, S. I.

C. Scailteur. — *Le devoir fiscal.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1950, 20 × 13 cm., 178 p. Prix : 69 frs belges.

M. Scailteur situe le problème du devoir fiscal sur son véritable terrain : celui de la morale politique. Il commence par un aperçu rapide des théories morales de l'impôt à travers l'histoire et montre comment elles varièrent avec le caractère de l'impôt lui-même. Ensuite, il examine les fondements du devoir fiscal et cherche à en déterminer la portée concrète dans le milieu où nous nous trouvons. Il examine les objections que l'on apporte contre le caractère moral des lois d'impôt et signale enfin les remèdes contre la fraude fiscale. L'information de l'auteur est large. Si sa connaissance des divers moralistes n'est pas toujours directe, elle fournit néanmoins d'utiles renseignements sur la position de bon nombre d'auteurs.

Dans l'ensemble, nous souscrivons volontiers aux thèses de Mr Scailteur. Nous sommes particulièrement heureux de sa prise de position contre une interprétation « purement pénale » des lois fiscales et on lira avec fruit les pages où il prouve la volonté du législateur belge d'imposer, en cette matière, une obligation morale. Par contre, nous ne sommes pas entièrement d'accord sur la manière dont il conçoit l'Etat, n'y voyant qu'une pure organisation d'intérêts. Nous croyons aussi qu'il aurait fallu souligner davantage les responsabilités des pouvoirs publics dans la dégradation du sens moral qui s'est produite en matière d'impôt. Mais l'orientation générale du livre est excellente. Nous souhaitons qu'il suscite, de la part de moralistes et de laïcs compétents en finances publiques, se complétant les uns les autres, des études plus approfondies animées du même souci. C. Mertens, S. I.

J. Bouhy, P. Bourgy, J. Folliet, etc. — *Problèmes de l'Eglise en marche.* II (session 1949) : *Communautés humaines, communautés*

chrétiennes. Bruxelles, Editions du Témoignage chrétien, 1949, 22 × 14 cm., 190 p. Prix : 60 frs.

Ces pages sont pleines de charité apostolique et d'un réalisme qui accorde aux cadres sociaux l'importance méritée. Qu'elles dégagent le caractère missionnaire inhérent à la vie de l'Eglise (P. Damien Reumont, P. Bourgy O.P., J. Folliet, E. Rideau S. J.) ou qu'elles décrivent les problèmes concrets posés dans et par les structures sociales actuelles (J. Gérard-Libois, L. Rétif, J. Bouhy, J. Massion, J. Meert), toujours on y perçoit le même esprit : celui de l'amour divin, incarné parmi les hommes.

Les idées essentielles sont déjà connues par les ouvrages de l'Abbé Godin, de l'Abbé Michonneau et d'autres. Mais il est bon de les reprendre; car elles sont loin d'avoir pénétré la masse des chrétiens et nous-mêmes y trouvons à chaque fois un rappel à ne pas nous replier sur nous ou sur un « pusillus grex » de brebis bien sages, alors que le grand nombre erre dans un monde qui les écarte du Christ. C. Mertens, S. I.

J. Laloup et J. Nelis. — *Communauté des hommes.* Initiation à l'humanisme social. Tournai-Paris, Casterman, 1950, 19 × 13 cm., x-330 p. Prix : 75 frs belges.

Ce nouveau livre mérite-t-il le sous-titre : *Initiation à l'humanisme social* ? Oui, si l'on s'attend à un ensemble d'enseignements sur le sens social; non, si l'on croit n'avoir affaire qu'à de brèves notes ou à un résumé squelettique En réalité, les deux auteurs nous livrent une véritable somme sur le sujet. Sentant que toute la formation de nos jeunes gens, analytique et psychologique, est centrée sur la personne et l'individu, ils ont tenté de l'élargir et d'ajouter au point de vue de l'introspection celui de la communauté et des groupes naturels. Leurs visées dépassent le cadre social, tel qu'on l'envisage d'habitude. Il ne s'agit pas seulement de nous intéresser à la classe ouvrière, mais, plus généralement, de nous faire penser et vouloir en êtres sociaux. Ainsi, outre des chapitres quasi techniques, le nouveau livre en comporte d'autres, sur la littérature et la philosophie.

Trois parties divisent l'ouvrage : *Naissance de l'homme communautaire; essais et erreurs de l'homme communautaire; aujourd'hui et demain.* Autrement dit, c'est tour à tour la position du problème, l'état présent, les perspectives d'avenir. Voici, dans la première partie, des vues sur les transformations économiques et techniques du siècle dernier, sur les grands courants d'idée et l'évolution de la littérature; puis un exposé de l'humanisme actuel, soit des néo-païens, soit des chrétiens. La deuxième partie confronte le libéralisme, le socialisme et le catholicisme social. Au cours de la troisième, nous voyons se dessiner les directions de la marche en avant; toute une section, par exemple, traite de la participation des travailleurs à l'économie. Le texte est coupé de nombreuses citations et des listes bibliographiques nous invitent à prolonger l'étude des questions dont s'occupent ces pages. Nous pensons que leur lecture s'impose aux professeurs d'humanités, voire aux élèves de seconde et de rhétorique. A. Wankenne, S. I.

L'entreprise privée. Cycle d'études patronales. 1re session à Tilburg (Pays-Bas) mars 1948 de l'Union Internationale des Associations Patronales Catholiques. Paris, Etudes, Publications, Editions, Enseignement, (1949), 23 × 14 cm., 156 p. Prix : 250 frs franç.

L'organisation professionnelle. Cycles d'études patronales. 2e session, Paris, avril 1950. Paris, Etudes, publications, éditions, enseignement, 1950, 23 × 14 cm., 194 p. Prix : 300 frs franç.

Avec raison, M. Ch. Harmel, proclamait la nécessité d'une doctrine sociale du patronat chrétien et tous ceux qui, sincèrement, cherchent une solution au problème social doivent être attentifs au point de vue patronal, comme ils le sont au point de vue ouvrier. De part et d'autre, il y a des intérêts qui ne sont

pas seulement ceux des parties en présence, mais de toute la communauté. Afin de mieux assurer l'élaboration d'une doctrine patronale chrétienne, l'Union Internationale des Patrons Catholiques a organisé un cycle d'études portant sur 4 années. Les recueils présentés ici contiennent les leçons des deux premières années.

En 1949, le thème choisi fut celui de l'entreprise. Parmi les leçons, signalons seulement les plus importantes du point de vue doctrinal. Le R. P. Arnou S. J. démontra opportunément et avec justesse la légitimité de la propriété privée des biens de production. Peut-être eût-il été utile de distinguer plus nettement ceux qui sont mis en œuvre par le propriétaire lui-même et ceux qui le sont par le travail d'autrui; pour les uns comme pour les autres l'appropriation privée est légitime, mais pour des raisons et dans des limites sensiblement différentes. Mr Ch. Roger a analysé les régimes économiques libéral et collectiviste, avec la parfaite maîtrise que lui donne la connaissance des mécanismes économiques. Mr R. Clemens a traité de l'entreprise d'un point de vue plus philosophique. Enfin, le R. P. Weve O.P. a parlé du problème des réformes de structure.

Le programme de l'année suivante fut encore plus fourni. Cette fois, l'objet était l'organisation professionnelle. Peu de thèmes reviennent avec autant de constance que celui-ci dans les documents pontificaux en matière sociale, de Léon XIII aux dernières allocutions de Pie XII. C'est dire l'importance du sujet et la nécessité toujours actuelle de progresser dans la voie indiquée si nettement par les Papes. Les leçons débutèrent par un exposé de Mr Brèthe de la Gressaye, spécialiste de l'aspect juridique de l'organisation professionnelle. Une part fut faite aux aspects économiques et sociaux ainsi qu'aux réalisations déjà acquises dans divers pays (Canada et Pays-Bas, notamment). Les orateurs conclurent généralement à la nécessité d'une organisation professionnelle avec statut de droit public.

Nous croyons en avoir assez dit pour montrer l'intérêt de ces deux publications de l'UNIAPAC. C. Mertens, S. I.

H. Dubreuil. — *L'équipe et le ballon.* (L'ouvrier libre dans l'entreprise organisée). Coll. « l'Homme et la Cité ». Paris, Le Portulan, 1948, 19 × 12 cm., 270 p.

Il ne s'agit pas ici d'un livre de sport, mais d'un nouveau plaidoyer de Mr Dubreuil en faveur de méthodes qu'il préconise depuis longtemps. La cause est bonne, digne d'attention et de sympathie. On sait que la méthode consiste à donner, dans les grandes entreprises industrielles, une large autonomie économique et administrative aux diverses équipes de travailleurs. C'est un moyen d'humaniser les relations industrielles, de rendre à l'ouvrier l'initiative et le sens des responsabilités, d'augmenter la production et les salaires, Cette espèce de « réforme des structures » présente sur d'autres dont on parle plus de réels avantages; elle semble mieux adaptée aux capacités et aux intérêts des travailleurs. Dommage que Mr Dubreuil ne nous donne pas un exposé plus dense, mieux structuré. La cause méritait certainement une présentation plus avenante. C. Mertens, S. I.

P. Waline. — *Les relations entre patrons et ouvriers dans l'Angleterre d'aujourd'hui.* Coll. Bibliothèque des sciences politiques et sociales. Paris, Rivière et C°, 1948, 23 × 14 cm., 304 p. Prix : 400 frs franç.

Bien plus que des relations entre les patrons et les ouvriers, traitées en passant, c'est de l'organisation des Trade-Unions que nous parle Mr Waline. Et c'est fort bien ainsi, car ce qu'il nous en dit est du plus haut intérêt. L'auteur connaît bien son sujet et il relève opportunément tous les points brûlants : « contracting in » ou « out », « closed shop », relations avec le Labour Party, représentation des travailleurs dans la direction des entreprises... Il ne cache pas son admiration sympathique pour cette organisation déjà an-

cienne, vigoureuse, pleine de maturité. Mais, il n'omet pas de signaler le péril très réel de certaines tendances totalitaires dans la politique des Trade-Unions, où se manifeste le virus de massification que le socialisme porte en soi. Le livre de Mr Waline est bien documenté, perspicace, clair. Peut-on dire beaucoup plus pour en recommander la lecture ? C. Mertens, S. I.

L'année sociale dans le diocèse de Namur. 1949. Gembloux, Duculot, 1950, 21 × 14 cm., 170 p. Prix : 54 frs.

L'année 1949 fut consacrée, dans le diocèse de Namur, à l'action sociale chrétienne. Celle-ci fit l'objet spécial de la prière et de la prédication; les réunions d'études furent multiples soit sur le plan local, soit sur celui des grandes organisations sociales et d'action catholique. Bien que l'essentiel de cette remarquable et très heureuse initiative pastorale se trouve dans les fruits qu'elle a portés, il eût été dommage de ne pouvoir garder un document d'ensemble sur l'effort accompli. Aussi la publication du présent ouvrage est-elle tout à fait opportune. Il contient les divers actes de la hiérarchie ecclésiastique, notamment les lettres pastorales de Son Excellence l'Evêque de Namur annonçant l'année sociale et en dressant le bilan. Une grande partie de l'ouvrage reproduit les schémas de sermons adaptés qui furent adressés régulièrement au clergé du diocèse. C'est une mine de documentation sur la pastorale sociale que l'on trouvera dans ces pages. Ecrivant au nom du Saint-Père, le cardinal Montini disait que l'initiative de Namur serait sans doute reprise ailleurs. Le livre sur l'Année Sociale aidera à la réalisation de pareille entreprise. C. Mertens, S. I.

L. Salleron. — *L'économie libérale.* Paris, Fayard, 1949, 19 × 12 cm., 370 p.

Mr Salleron nous présente une anthologie de grands économistes. Est-elle vraiment consacrée à l'économie libérale ? Oui, si l'on admet avec l'auteur qu'économie, économie libérale, capitalisme, économie classique sont la même chose. A vrai dire, si l'on peut se demander ce que la loi des rendements non-proportionnels a de spécifiquement libéral, ou la division du travail, ou la distinction de capital fixe et de capital circulant, on doit reconnaître que l'identité admise par Mr Salleron est largement valable; nous trouvons bien dans les textes qu'il nous présente l'essentiel de la doctrine économique libérale. Les textes ont été choisis dans les œuvres des principaux physiocrates et économistes classiques. L'étudiant en sciences sociales — et l'on peut être étudiant à tout âge — aura profit à prendre contact avec ces pionniers de l'économie, pour saisir leur perspective, constater leur puissance d'analyse, se rendre compte de tout le travail de décantation, de systématisation qui a été accompli depuis. En choisissant des textes de qualité, en y joignant de brèves instructions et notes qui aident à en saisir la portée et qui montrent que le point de vue moral et chrétien ne lui a pas échappé, Mr Salleron aura rendu un service très appréciable. C. Mertens, S. I.

C. Van Overbergh. — *Le marxisme. Critique de ses huit caractères fondamentaux.* Bruxelles, Office du Livre, 1950, 18 × 13 cm., 198 p.

Dans ce petit volume, Mr Van Overbergh nous donne un résumé de sa collection d'Etudes Marxistes, dont deux gros volumes ont déjà paru, dont plusieurs autres doivent encore paraître. L'idée d'un sommaire est excellente, car celui-ci permet d'avoir facilement à la main les points essentiels de la critique faite dans les « Etudes » et fondée sur une documentation étonnamment vaste. On admirera aussi la conviction chrétienne dont ces pages sont empreintes et l'esprit audacieux de progrès social qui anime encore le grand lutteur de la démocratie chrétienne que fut, de longue date, Mr Van Overbergh. C. Mertens, S. I.

L. Laurat. — *Le manifeste communiste de 1848 et le monde d'aujourd'hui.* Paris, Ed. Self, 1948, 19 × 12 cm., 192 p. Prix : 210 frs français.

Dû à la plume d'un socialiste réformiste, cet intéressant petit ouvrage nous change passablement de la plupart des études récentes, tant catholiques que non-catholiques, uniquement attentives à l'héritage communiste du marxisme. L'effort principal de l'auteur vise à montrer combien les circonstances ont changé depuis 1848, combien aussi, dans l'œuvre de Marx, le Manifeste est un écrit de jeunesse. Nous ne discuterons pas ici les idées de l'auteur sur la « déviation » bolchéviste, pour laquelle il se montre très sévère du point de vue marxiste même. Nous ne nous arrêterons pas davantage à ses considérations sur les circonstances actuelles et sur les chances d'un socialisme mitigé. Nous voudrions seulement signaler à nos lecteurs combien ces pages sont révélatrices d'un effort de pensée qui se poursuit dans les milieux réformistes et dont on ne peut rester ignorant si l'on s'intéresse quelque peu aux doctrines sociales. C. Mertens, S. I.

J. Cardoso, S. J. — *El comunismo y la conspiracion contra el orden cristiano.* Mexico, « Buena Prensa », 1950, 23 × 17 cm., 508 p. Prix : 4,20 dollars.

Le but du P. Cardoso est de montrer que le communisme contemporain n'est qu'un avatar de la secte des Illuminés fondée en Bavière par Weishaupt, l'an 1776. Il faut porter au crédit de l'auteur une abondante documentation qui nous renseigne sur les doctrines, les rites étranges, l'identité des Illuminés, qui accumule les renseignements sur les mouvements athées et révolutionnaires de 1776 à nos jours. Le P. Cardoso fait bien aussi en soulignant que le communisme n'est pas seulement un fait social, mais qu'il est essentiellement anti-religieux. Quant à en faire remonter la paternité à Weishaupt, cela nous semble attribuer à ce personnage une importance imméritée et ne pas apporter grande lumière sur le communisme tel que nous avons à l'affronter. Qu'il y ait une parenté entre celui-ci et l'Illuminisme, nous l'accorderions volontiers, mais qu'elle soit proche et en ligne directe, les arguments nombreux, mais ténus apportés par l'auteur ne nous en convainquent pas. C. Mertens, S. I.

Scritti in onore di Contardo Ferrini pubblicati in occasione della sua beatificazione. Tome IV. Coll. Pubblicazioni dell' Università Cattolica del Sacro Cuore. Nouv. série, XXVIII. Milan, « Vita e Pensiero », 1949, 25 × 17 cm., 344 p. Prix : 1500 lires.

Deux fois déjà, dans la Nouv. Rev. Théol. (1949, p. 108; 1951, p. 220) nous avons eu l'occasion d'attirer l'attention sur la collection d'études publiées en l'honneur de Contardo Ferrini par l'Université du Sacré-Cœur de Milan. Voici le quatrième et dernier volume, encore consacré presque entièrement au droit romain. Parmi les études très spécialisées qu'il contient, retenons les pages du Prof. F. De Visscher sur la notion de « corpus » et sur le régime des associations privées à Rome et celles du Prof. Riccobono sur la volonté comme facteur du développement du droit. Plus que les autres, ces études sont propres à intéresser le sociologue ou le philosophe du droit. Il faut féliciter l'Université du Sacré-Cœur pour le magnifique hommage qu'elle a réussi à faire rendre à son ancien professeur, maintenant élevé au rang des bienheureux. Ces quatre gros volumes où se retrouvent les grands noms des romanistes et des historiens du droit constituent un monument remarquable. C. Mertens, S. I.

ASCETISME ET MYSTIQUE

Maîtres de la vie mystique

W. Stammler. — *Gottsuchende Seelen.* Prosa und Verse aus der

deutschen Mystik des Mittelalters. Coll. Germanistische Bücherei, n° 1. Munich, Max Hueber, 1948, 21 × 13 cm., 224 p.

Cette anthologie de textes mystiques est empruntée à tout le moyen âge allemand, depuis le pseudo-Denys et S. Bernard, jusqu'aux auteurs populaires du XVI[e] siècle. L'auteur, un des meilleurs connaisseurs de l'histoire de la mystique médiévale, était particulièrement qualifié pour emprunter partout les textes les plus caractéristiques. Il s'est montré très large dans son choix : prières, extraits de sermons, de lettres de direction, de traités spirituels et jusqu'à des poésies privées composées par des religieuses. Beaucoup de textes sont inédits : des emprunts furent faits à quarante bibliothèques de manuscrits répandus à travers toute l'Europe. L'orthographe vieil-allemande ou dialectale a été conservée. R. Mols, S. I.

SMARAGDE. — *La voie royale. Le diadème des moines.* Introduction par Dom Jean Leclercq, O.S.B. Monastère La Pierre-qui-vire (France), 19 × 13 cm., 260 p.

Le R. P. Jean Leclercq nous donne en traduction française deux traités spirituels de Smaragde, qui fut abbé de Saint-Mihiel à la fin du VIII[e] et au début du IX[e] siècle. La *Voie Royale* s'adresse à l'empereur Louis le Pieux et lui propose un idéal de vie chrétienne. Le *Diadème des Moines* est un traité de perfection religieuse destiné aux moines de Saint-Mihiel. Comme le note l'éditeur, on chercherait en vain un plan logique dans l'œuvre de Smaragde. Sa doctrine spirituelle est simple et vaste. Il revient souvent sur les mêmes idées essentielles, le détachement de toutes les créatures, la tendance vers Dieu seul, la valeur de la vie intérieure, la paix, la joie intérieure. Le texte est véritablement farci de citations de l'Ecriture Sainte et des Pères de l'Eglise. Comme le dit joliment et très justement le Prologue : « Ce modeste livre de notre façon, nous l'avons tiré, avec l'aide du Christ, des paroles de bien des Pères orthodoxes, et en parcourant leurs prairies en fleurs, nous avons cueilli, pour ainsi dire avec la main, de petites fleurs d'agréable odeur, celles que nous avons reconnues le plus nécessaires à des moines, et nous nous sommes appliqué à les assembler dans ce petit livre. » R. Lechat, S. I.

BX H. SUSO. — *L'œuvre mystique.* T. V : *L'horloge de la sagesse.* Introduction, traduction et notes du P. B. LAVAUD, O.P. Paris, Librairie Universelle de France, 1948, 18 × 12 cm., 384 p. Prix : 350 frs franç.

Ce volume vient compléter très heureusement la première traduction française intégrale des œuvres du mystique rhénan. Ecrite dans un latin assez rugueux, « L'horloge de la sagesse » était particulièrement difficile à traduire. Le P. Lavaud est parvenu à nous la livrer dans un français non seulement correct, mais facile et agréable à lire, bien que la fidélité à l'original l'empêche parfois et inévitablement d'assurer à son style une parfaite harmonie. L'ouvrage de Suso, très répandu au moyen âge, atteste une fois de plus l'importance de la passion du Christ dans la doctrine spirituelle de l'époque. Témoignage d'autant plus significatif qu'il provient d'un mystique : l'auteur propose comme moyen essentiel de parvenir à la connaissance de la divinité la méditation de la passion. Le volume a en outre l'intérêt de donner de nombreuses indications sur l'état moral des milieux religieux au temps de Suso. Les lecteurs de l'« Imitation » y retrouveront des thèmes familiers exploités par une verve plus abondante et plus imagée. J. Galot, S. I.

L'imitation de Jésus-Christ. Texte latin original. Trad. française de Lamennais. Introduction par le P. Chenu, O.P. Coll. Bibliothèque spirituelle du chrétien lettré. Paris, Plon, 1950, 20 × 14 cm., xxx-382 p. Prix : 450 frs franç.

L'Imitation, « le plus beau livre qui soit sorti des mains d'un homme », « condense toute la sève du moyen âge latin » et mène « aux exercices de saint Ignace, maître incontestable de la spiritualité chrétienne des temps modernes » (Intr. p. III). Dans une remarquable introduction, le P. Chenu en retrace la genèse et en étudie la doctrine spirituelle. Grâce à elle, on saisit mieux ce qui, dans ce livre unique, s'explique par l'époque où il fut composé — et qui est relatif à elle — et ce qui la déborde et en fait un livre de toujours. Après avoir pris connaissance de l'étude liminaire du P. Chenu, on pourra revenir avec plus de fruit à une nouvelle lecture de l'imitation de J.C. On trouvera dans cette édition le texte latin original et la traduction française de Lamennais.

J. Delcuve, S. I.

H. Desmet. — *Imitation de Jésus-Christ.* Essai de traduction en sentences rythmées dans le ton de l'original. Nouvelle édition. Paris, Bruges, Desclée De Brouwer, 1949, 19 × 12 cm., 464 p. Prix : 65 frs belges.

Dès qu'un texte dépasse le niveau de la prose banale et quotidienne, la meilleure traduction n'en offre plus qu'un pâle reflet. Traduire l'Imitation en prose, c'est la ravaler au rang de ces innombrables écrits spirituels qui ont toujours ambitionné de nourrir la piété des générations chrétiennes. Traduire l'Imitation en vers, comme le fit Corneille, c'est aboutir à un chef-d'œuvre distinct, à une paraphrase, si l'on veut, mais qui n'a plus rien d'une traduction. M. Desmet, prêtre de la Mission, a tenté d'éviter ce double écueil en conservant à sa traduction quelque chose de ce balancement rythmique qui donne à l'original sa saveur irremplaçable. Dans le choix des mots et de la disposition typographique l'auteur a essayé de sauvegarder, autant que possible, le parallélisme rythmé de l'original. Laissant tomber la préface et l'apparat critique de son édition antérieure parue à Lille en 1946, l'auteur n'a conservé ici que les notes strictement indispensables. Il a aussi conservé le plan d'ensemble de chaque livre. Somme toute, l'essai mérite d'être chaleureusement applaudi, bien que la véritable beauté d'un livre comme l'Imitation ne puisse être retrouvée que dans le seul texte original.

R. Mols, S. I.

Jean de la Croix. — *Les œuvres spirituelles.* Nouvelle édition. Paris, Desclée De Brouwer, 1949, 18 × 13 cm., lxx-1562 p. Prix : 275 frs belges.

Au XVII[e] siècle, le P. Cyprien de la Nativité, O.C.D., publia une traduction des œuvres spirituelles de saint Jean de la Croix, qui fut unanimement appréciée. Pour qu'elle se maintînt parfaitement aujourd'hui encore, il suffisait d'une double amélioration : revoir le texte sur les sources espagnoles les plus sûres et rajeunir çà et là la langue. Le P. Lucien-Marie s'y est employé avec un rare succès : il nous livre une traduction de première valeur. Mais il ne s'est pas contenté de perfectionner une traduction déjà existante. Il a composé pour l'ensemble des œuvres spirituelles du grand Docteur mystique comme pour chacune d'entre elles d'admirables introductions, qui nous ouvrent à une plus exacte intelligence de la pensée du maître et nous en montrent toute la richesse ascétique et mystique. Trois index : un index analytique tout à fait remarquable, un index des noms propres, un index scripturaire complètent fort heureusement son travail. A tous ces titres, l'œuvre du P. Lucien-Marie se présente comme la meilleure des éditions modernes en langue française de S. Jean de la Croix.

J. Delcuve, S. I.

J. de Saint-Samson. — *Directions pour la vie intérieure.* Coll. La vigne du Carmel. Paris, édit. du Seuil, 1948, 17 × 13 cm., 270 p.

Les vieux maîtres en ascèse et en mystique demeurent encore les grands maîtres d'aujourd'hui. Aussi faut-il constamment y revenir. J. de Saint-Samson, carme Français du XVII[e] siècle, fut l'un d'eux. S. M. Bauchereau a glané,

dans les écrits de ce moine aveugle qui fut un grand maître de lumière et d'amour, un choix de directives pour la vie intérieure et il l'a fait judicieusement. Il les a disposées sous quatre titres : Ascèse — Le directeur — La voie de l'esprit — La voie d'amour. Chacune de ces parties est riche de conseils précieux pour les âmes intérieures, la solution de leurs difficultés et les moyens de toujours progresser plus avant dans l'amour de Dieu. On les lira avec profit.

J. Delcuve, S. I.

J. Robin, F.M.I. — *L'enseignement spirituel du vénérable Louis-Marie Baudouin d'après sa vie et ses écrits. La piété dans la vie spirituelle.* Paris, Vrin, 1948, 23 × 14 cm., xxviii-410 p.

Le vénérable Louis-Marie Baudouin, fondateur de deux familles religieuses : les Fils de Marie-Immaculée et les Ursulines de Jésus, est généralement peu connu. Il le mériterait, pourtant, aussi bien pour la sainteté de sa vie que pour la valeur de sa doctrine spirituelle. C'est celle-ci que J. Robin étudie. Sa caractéristique est incontestablement la religion filiale, la piété. D'où le sous-titre du livre : la piété dans la vie spirituelle. Trois parties : la piété envers Marie, la piété envers le Verbe incarné, la piété envers le Père, envers la Sainte Trinité, n'est-ce pas toute la vie spirituelle ? Aussi, la lecture de l'ouvrage du P. Robin pourra être pour chacun l'occasion d'un resourcement de sa piété, d'un approfondissement de sa vie spirituelle.

J. Delcuve, S. I.

VARIA

H. Potiron. — *Les modes grecs antiques.* Paris-Tournai-Rome, Desclée & C^ie^, 1950, 24 × 16 cm., 86 p. Prix : 60 frs belges.

Les travaux théoriques et pratiques de H. Potiron sur le chant grégorien sont connus. On ne s'étonnera donc pas de voir que ce professeur de l'Institut Grégorien de Paris se soit attaché à remonter aux sources de la musique modale. Il nous présente un ouvrage de haute vulgarisation qui, sans remplacer le livre de Th. Reinach sur *La Musique Grecque*, donne les précisions souhaitables sur les principaux problèmes soulevés par la musique de l'antiquité classique. Relevons l'heureuse mise au point apportée par l'auteur sur la confusion trop fréquente des modes et des tons : on a abusivement raisonné sur la musique ancienne avec une mentalité moderne. — L'ouvrage de H. Potiron sera précieux non seulement à ceux qui s'intéressent à la technique musicale des anciens ou à l'art grégorien, mais encore aux musiciens soucieux de trouver, dans une connaissance plus approfondie des modes, un renouvellement de leurs moyens d'expression.

R. Hanquet, S. I.

M. Bindschedler. — *Der lateinische Kommentar zum Granum Sinapis.* Coll. Basler Studien zur deutschen Sprache und Literatur, 9. Bâle, Benno Schwabe Verlag, 1949, 24 × 16 cm., 246 p. Prix : 14 frs suisses.

Le « Granum Sinapis » est une poésie mystique de huit strophes composée en haut allemand ; jusqu'à présent l'auteur en est inconnu. En 1883, Fedor Bech a rompu une lance en faveur de son attribution à Meister Eckhart. Quoi qu'il en soit, il est certain que cette petite poésie est une des perles de la Renaissance mystique allemande. Phénomène unique : elle a eu l'honneur d'un grand commentaire en latin, resté inédit jusqu'ici et dont la paternité reste un mystère. De ce commentaire, quelques extraits avaient été édités par F. Bech, d'après un ms. de Zeitz, disparu depuis. L'édition princeps que voici résulte de la collation d'un ms. conservé à la bibliothèque de l'université de Bâle avec un autre provenant de Vienne. L'édition de ce commentaire dans son texte latin est doublée de sa traduction en allemand et accompagnée d'une centaine de pages d'apparat critique et de notes. C'est une contribution intéressante à l'histoire de la spiritualité médiévale.

R. Mols, S. I.

A. Cool, O.F.M. — *Manuel de l'infirmière catholique.* D'après les notes laissées par l'abbé Maurice De Backer. Malines, Imprimerie St François, 1950, 17 × 11 cm., 398 p. Prix : 80 frs.

Voici l'œuvre d'un vétéran de l'action sociale chrétienne, travaillant sur les notes d'un vicaire bruxellois mort à Dachau en 1942. D'emblée, elle s'est imposée dans les milieux d'infirmières catholiques. Il n'existait encore rien de semblable et l'on imagine malaisément présentation plus sobre, plus sûre et plus claire de la doctrine morale et de ses applications concrètes. Pas de spéculations en l'air, ni de longues démonstrations; le souci d'être pratique n'atténue en rien la fermeté de la doctrine, mais révèle chez les auteurs des hommes d'action et d'expérience.

Procédant par questions et réponses, muni d'un excellent répertoire alphabétique, ce manuel est d'un maniement extrêmement commode pour la consultation occasionnelle. Complet et systématique, il ne se prête pas moins bien à l'étude méthodique. En trois parties, il expose : la vocation de l'infirmière, les notions nécessaires de morale générale, les exigences de sa santé physique, intellectuelle, morale et de sa vie spirituelle; — ses devoirs envers ses supérieurs, inférieurs et compagnes, envers le prêtre et le médecin, envers l'entourage du malade; — enfin, ses devoirs envers le malade lui-même : droit de l'enfant à naître et à renaître, droit de l'homme à guérir, à souffrir, à vivre éternellement. La quatrième partie contient un rituel adapté à l'infirmière : surtout les rites du baptême, de la pénitence, de l'Eucharistie et de l'Extrême-Onction, les prières des agonisants et celles des funérailles, d'après les éditions liturgiques du Mont-César.

Les questions délicates ou controversées sont traitées avec prudence et réserve. Maintes remarques judicieuses et éclairantes : par exemple, l'acceptation par l'autorité compétente, dernière garantie de l'authenticité de toute vocation; la mission de suppléance, non de remplacement, de l'infirmière dans la famille du malade. Le livre ne parle pas des organisations professionnelles ou religieuses, c'est sa seule lacune, déjà comblée, sauf erreur, dans l'édition flamande. Plusieurs fautes ont échappé à l'attention du correcteur.

A. Hayen, S. I.

M. Zermatten. — *Traversée d'un paradis.* Roman. Paris, Plon, 1949, 21 × 14 cm., 232 p. Prix : 270 frs franç.

Voici un roman écrit de main d'artiste, tout tissé de psychologie, de poésie et de la plus délicate théologie. Une légende prétend qu'au paradis terrestre, avant la faute, une petite fille serait née, seul témoin de l'état d'innocence. Elle ne sombrerait donc pas dans la catastrophe universelle, mais, séparée de ses malheureux parents, deviendrait la reine d'une terre sans douleur, où bientôt Dieu, pour ne pas la laisser seule, créerait un peuple, ignorant le péché. Une petite fille de la terre, Catherine, très malheureuse, invitée par la Dame, qui mystérieusement est venue la chercher, n'a pas hésité un instant à se laisser emporter délicieusement par delà les espaces vers le royaume du bonheur. Ce sont alors des découvertes inouïes qui l'attendent. Que sont sans le péché, sans la souffrance, sans la rédemption, l'équilibre des hommes, la fraternité des animaux, la souplesse des plantes, la docilité de toutes les choses; l'enfance sans larmes, l'âge adulte et le mariage sans passion, la vieillesse sans usure, l'entrée dans l'éternité sans la triste mort, le culte du Dieu trois fois saint et la prière sans image humaine, le travail dans la paix et la sérénité imperturbable ? Merveilles sur merveilles. Et cependant la conclusion c'est que l'enfant des pécheurs ne pourra s'y faire et qu'à tout prendre, rien ne vaut notre vie de labeurs et de souffrances et de joies, inconnue au pays de l'éternelle facilité. Une larme humaine! Quand enfin Catherine se met à pleurer, la princesse s'agenouille comme en extase. « Cette larme de fillette, elle était la maladie et la mort, mais aussi la tendresse et l'amour... ». Ce roman est un tour de force. Il a réussi à contenir toute l'histoire du monde, l'éden, l'innocence, la tentation, la chute, la rédemption, toute la psychologie de nos luttes et de nos victoires, de la vie et de la mort, mais tout cela sans théorie aucune,

tout cela dans l'âme d'une petite fille, qui est comme nous, comme notre âme, naïve, ignorante, mais finalement découvre le devoir et le besoin profond d'accepter. « Accepter parce que c'est la loi... » : conclusion qui sonnerait trop dur, comme dure est la vallée de rocailles où vit Catherine, n'étaient les douceurs de cette loi, mêlées partout au charme du récit. R. Carpentier, S. I.

P. Doncœur. — *Jeanne d'Arc.* Epopée ornée d'images extraites du film RKO « Joan of Arc » avec Ingrid Bergman. Paris, Les Presses d'Ile de France, 1949, 23 × 24 cm., 94 p.

On se souvient encore du succès retentissant qu'a rencontré récemment le film RKO « Joan of Arc », dans lequel Ingrid Bergman incarnait avec tant de pathétique la célèbre héroïne française. Le présent album reproduit les plus belles images extraites de ce film. Elles sont encadrées dans un texte du P. Doncœur, qui leur donne toute leur signification à la fois morale et historique, et qui reprend heureusement, dans leur spontanéité à la fois si naïve et si fine, les paroles mêmes de Jeanne, et les réflexions parfois si émouvantes provoquées chez elle par les événements extraordinaires qui l'ont finalement amenée au bûcher de Rouen. E. B.

AUTRES OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Théologie et histoire de l'Eglise

J. Alfaro, S. I. — *Lo natural y lo sobrenatural segun el Card. De Vio, Cayetano,* Contenido, Fuentes, Originalidad. Excerpta ex Dissertatione ad Lauream in Fac. theol. Pont. Univ. Greg. Coll. Pont. Univ. Gregoriana. Rome, 1950, 24 × 17 cm., 80 p.

M. Becqué, C.ss.R. — *Le dogme de l'assomption de Marie.* Louvain, Bibliotheca Alfonsiana, 1950, 18 × 12 cm., 14 p.

F. Dander, S. J. — *Summarium theologiae dogmaticae de Sacramentis Christi.* T. I : *Sacramenta in genere, baptismus et confirmatio, eucharistia.* Innsbruck, Rauch, 1950, 24 × 16 cm., 88 p. Prix : 0.70 dollar. (Continuation du résumé des traités dogmatiques du P. Lercher par le P. Dander : cfr N.R.Th., 1950, p. 308; p. 1116).

J. Duhr, S. J. — *The glorious Assumption of the Mother of God.* Londres, Burns Oates, 1951, 19 × 13 cm., xii-154 p. Prix : 8s 6d. (Traduction anglaise de la solide étude théologique et historique du Père Duhr, déjà analysée et louée dans la Nouvelle Revue Théologique, 1950, p. 664).

M. O. Gersjenson - Vj. Ivanov. — *Nihilisme of traditionalisme. Brieven van den eenen hoek naar den anderen.* Bruges-Bruxelles, De Kinkhoren, 1945, 22 × 16 cm., 108 p. Prix : 36 frs. (Dans son article de décembre 1950, L'ascension spirituelle de W. Ivanov, p. 1054, le Père Tyszkiewicz a décrit et analysé le livre original : *Correspondance des deux coins,* rapportant les discussions entre Ivanov et Gersjenson. On en trouvera ici une traduction néerlandaise due à M. L. Landsman, docteur en philologie slave).

V. Morel, O.F.M.Cap. — *De dogmaverklaring van de lichamelijke tenhemelopneming van Maria.* Bruges, Franciscaanse Standaard, 1950, 21 × 15 cm., 24 p. Prix : 7.50 frs.

A. I. Φυτρακη. — Τὰ ἰδεώδη τοῦ μοναχικοῦ βίου κατὰ τὸν δ' αἰῶνα. Athènes, 1945, 24×17 cm., 64 p. — Ἡ πίστις τοῦ μεγάλου Κωνσταντίνου κατὰ τὰ τελευταία ἔτη τῆς ζωῆς αὐτοῦ, *ibid.*, 1945, 80 p. — « Ταῖς τῶν δακρύων ῥοαῖς », *ibid.*, 1946, 48 p. — Μαρτύριον καὶ μοναχικὸς βίος, *ibid.*, 1948, 32 p. (Quatre études de Mr A. I. Phytrakis soit sur la vie monastique soit sur l'empereur Constantin; études fortement documentées).

Coll. *Princeton Pamphlets.* Princeton (New Jersey), Princeton Theological Seminary, 1950, 23 × 15 cm. Prix : 0.75 dollar par fasc.

N° 5 : *Pascal's Short Life of Christ.* Traduction et introduction par E. Caillet & J. C. Blankenagel. 40 p.
N° 6 : W. Lowrie. — *Johann Georg Hamann, an Existentialist,* 44 p.

Coll. « Problemas de hoy ». Madrid-Buenos Aires, Ediciones Studium de Cultura, 1950, 19 × 12 cm.
N° 3 : R. Palmer, R. Savatier, etc. — *La fecundacion artificial en seres humanos,* 112 p. Prix : 16 ptas.
N° 4 : J. Okinczyc, R. Troisfontaines et P. Diffine, S. J. — *La muerte,* 78 p. Prix : 12 ptas. (Deux brochures présentant aux lecteurs de langue espagnole la traduction des principaux articles des *Cahiers Laënnec,* consacrés à l'insémination artificielle et à la mort (Paris 1946 et 1947). Les lecteurs connaissent les publications du Centre français de déontologie médicale, et la *Nouvelle Revue Théologique* a rendu compte en son temps des deux livraisons envisagées).

A. Quacquarelli. — *La teologia antigiansenista di G. V. Bolgeni (1733-1811).* Mazara, Società editrice siciliana, (1950), 22 × 15 cm., 140 p. Prix : 450 lires. (Sommaire : I. L'époque de Bolgeni. II. La question des origines. III. Comment Bolgeni présente le problème de l'infaillibilité pontificale. IV. Liberté et grâce. V. Le serment à la république romaine. VI. Les incompréhensions. VII. Entre le numineux et le divin. VII. Conclusion).

Ascétisme et mystique

R. André et M. L. André. — *Avec Jésus vers le Père.* Pour les enfants de 6 à 8 ans. Lyon, Edit. E. Robert, 1950, 24 × 16 cm., 80 p. Prix : 180 frs franç. (Le livre composé par l'Abbé André avec la collaboration de sa sœur, catéchiste, est fait pour les enfants de 6 à 8 ans. Il est spécialement destiné à préparer la première communion dite privée. Ce manuel fait suite à « Notre Père du ciel » dont il reprend la méthode. La leçon religieuse est introduite non pas à la suite mais *au travers d'une expérience enfantine.* On évite ainsi le trop fréquent écueil de proposer un Dieu juxtaposé en quelque sorte à sa création et qui risque de paraître artificiel. Une autre caractéristique de ce livret est de *s'adapter à la mentalité rurale.* Sur ce point, l'abbé André rejoint l'effort fait par MM. Daniel, Lanquetin, Rétif et par M^elle^ Munich).

J. d'Avignon. — *Sous le voile des sacrements.* Sermons sur les sacrements. Coll. « La Prédication Nouvelle ». Tournai, Casterman ; Mulhouse, Salvator, 1949, 19 × 12 cm., 248 p. Prix : 54 frs. (L'homme moderne, si habitué pourtant aux signes naturels et conventionnels, a perdu le sens de ces signes sensibles de la grâce divine que sont les sacrements. Il importe que les prêtres lui en redonnent l'intelligence et l'estime, lui en montrent l'actualité et la parfaite correspondance à la nature humaine. Jean d'Avignon a voulu aider ses confrères dans cette tâche, en mettant à leur disposition une série de sermons qui se recommandent par la sûreté de la doctrine, la simplicité claire et imagée de la composition).

P. H. Barabe, O.M.I. — *Jésus notre Sauveur.* Ottawa, Les éditions de l'Université d'Ottawa, 1949, 19 × 12 cm., 314 p. (Jésus est la Route vivante vers le Père. Toute la vie chrétienne est centrée sur Lui ; elle consiste uniquement à L'accueillir, à L'aimer, à Le revêtir, à Le prolonger, à Le rayonner. C'est à une meilleure réalisation de toute la vie en Jésus que « Jésus notre Sauveur » voudrait aider. Vingt-huit chapitres détaillent quelques-uns des traits de la physionomie de Jésus, le montrent dans ses relations avec l'humanité et les diverses situations de la vie).

R. F. Clarke. — *Geduld.* Ein kleiner Lehrgang für 31 Tage. 3e édit. Lucerne, Räber, 1951, 15 × 10 cm., 100 p. Prix : 1.90 frs suisses.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium*